

تصویر ابو عبد الرحمن الحکری

■ م. هاکان یاووز ■

# سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه

ترجمه احمد عزیزی



■ م. هاکان یاووز ■

سکولاریسم  
و دموکراسی اسلامی  
در ترکیه

ترجمهٔ احمد عزیزی





نشرنی

سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه  
م. هاکان یاووز

مترجم احمد عزیزی  
نمایه‌ساز ویدا طبیب‌نیا  
چاپ اول، تهران، ۱۳۸۹  
تعداد ۱۵۰۰ نسخه  
قیمت ۸۸۰۰ تومان  
لیتوگرافی باخترا  
چاپ اکسیر  
ناظر چاپ بهمن سراج

---

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً،  
به هر صورت (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی)  
بدون اجازهٔ مکتوب ناشر ممنوع است.

---

شابک ۲ ۱۶۲ ۱۸۵ ۹۶۴ ۹۷۸

[www.nashreny.com](http://www.nashreny.com)

خداوند سرنوشت هیچ قومی را دگرگون نسازد  
مگر آن‌که آنان خود را دگرگون سازند.  
- قرآن مجید، سوره رعد، آیه ۱۱





## فهرست مطالب

پیش‌گفتار .....	۱۱
مقدمه: حزب اسلامی چیست؟ آیا حزب عدالت و توسعه حزبی اسلامی است؟ .....	۲۱
دگردیسی یک جنبش - حزب اسلامی .....	۲۶
حزب اسلامی چیست؟ .....	۲۸
چه زمانی حزبی اسلامی از اسلامی بودن خود فاصله می‌گیرد؟ .....	۳۲
۱. زمینه تاریخی و عقیدتی .....	۴۱
عوامل زمینه‌ساز سکولاریسم .....	۴۵
رسالت نهاد مدیریت امور دینی: اسلام روشنگر .....	۵۲
پنج مرحله توسعه سیاسی در ترکیه .....	۵۴
منحنی حلزونی گفتمان هوادار دولت سالاری ایدئولوژی ترک:	
ناسیونالیسم، محافظه‌کاری، اسلام‌گرایی .....	۶۵
ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی .....	۷۰
چشم‌انداز اسلامی: بومی‌سازی از طریق تشویق و تنبیه .....	۷۴
نتیجه‌گیری .....	۷۶

۲. ریشه‌های سیاسی و اقتصادی حزب عدالت و توسعه:

فرصت‌ها و واکنش ۲۸ فوریه ۱۹۹۷	۸۷
فضای سیاسی: مبدل شدن به حزب	۹۱
فرصت اقتصادی	۹۵
بازگیری تازه: بورژوازی اسلامی	۹۷
تأثیر کارآفرینان اسلامی بر سپهر عمومی و مصرف‌گرایی	۱۰۲
بسط و سامان عمل‌گرایی اسلامی	۱۰۵
فلسفه شهرداری‌های حزب رفاه	۱۱۰
فراگرد ۲۸ فوریه و الزامات قانون اساسی	۱۱۳
قیود قانونی	۱۱۴
یک حزب غیرسیاسی: حزب فضیلت	۱۲۲
نتیجه‌گیری	۱۲۸

۳. ایدئولوژی، رهبری و سازمان	۱۳۵
هویت و ایدئولوژی حزب عدالت و توسعه: محافظه‌کاری بدون سنت	۱۳۹
دموکراسی محافظه‌کار	۱۴۵
سه چهره محافظه‌کاری: خانواده، عثمانیسم و پارسایی	۱۵۲
رهبری رو در روی دموکراسی	۱۵۹
رأی‌دهندگان و هویت حزبی در مناطق	۱۶۷
نتیجه‌گیری	۱۷۸

۴. کابادایه و ماقدر: اردوغان و گل	۱۹۵
رجب طیب اردوغان	۱۹۹
شخصیت اردوغان	۲۰۰
زندگی	۲۰۲
اردوغان سیاست‌مدار	۲۰۷
زبان سیاسی اردوغان	۲۱۲
عبدالله گل: مرد شماره ۲	۲۱۹
الگوی روشنفکری گل: نجیب فاضل کساکورک	۲۲۱

۲۲۷	گل، عامل انشعاب در حزب فضیلت
۲۳۰	نتیجه گیری
۲۳۵	۵. وجوه سکولاریسم
۲۳۶	الگوهای سکولاریسم
۲۴۳	نقد اسلامی سکولاریسم و دموکراسی
۲۴۶	سه وجه سکولاریسم در ترکیه
۲۵۵	سکولاریسم حزب عدالت و توسعه: نه «جدایی»، نه «مهار»
۲۶۱	حوزه‌های مورد مناقشه در سیاست‌های سکولار
۲۶۳	نبرد روسری
۲۶۷	زنای محصنه و حزب عدالت و توسعه
۲۷۰	نتیجه گیری
۲۷۷	۶. مسئله کردی و حزب عدالت و توسعه
۲۸۲	لایه‌های اسلامی و سکولار ناسیونالیسم کرد
۲۸۵	اسلام‌گرایی کردی
۲۸۹	حزب‌الله کرد: چالشی رودرروی مرجعیت دینی
۲۹۴	سیاست‌های کردی متعارض حزب عدالت و توسعه
۲۹۸	نظرات اردوغان درباره مسئله کردی
۳۰۳	«ترک» به عنوان هویت برتر در برابر خرده هویت
۳۰۶	آستانه ده درصدی و حزب جامعه دموکراتیک در انتخابات سال ۲۰۰۷
۳۱۱	برنامه‌های رادیو تلویزیونی کردی و تلویزیون روج
۳۱۳	عراق و مسئله کردی
۳۱۵	نتیجه گیری
۳۲۵	۷. سیاست خارجی حزب عدالت و توسعه
۳۲۹	۱. پارامترهای سیاست خارجی و لایه‌های هویت
۳۳۵	۲. موازین کپنهاک: ستاره راهنمای دگردیسی درونی حزب عدالت و توسعه
۳۷۱	نتیجه گیری

۸. بحران سیاسی و انتخابات سال ۲۰۰۷ ..... ۳۸۱
- رویدادهای منتهی به انتخابات ریاست جمهوری ..... ۳۸۳
- میتینگ‌های جمهوریت ..... ۳۸۷
- نگرانی‌های نظامیان: جدایی‌خواهی کردی و جامعه گولن ..... ۳۹۰
- دگردیسی حزب عدالت و توسعه ..... ۳۹۷
- تحلیل انتخابات سال ۲۰۰۷ ..... ۳۹۹
- دل‌شوره پیامد انتخابات: قانون اساسی جدید ..... ۴۰۶
- ترس از «اکثریت سالاری» اسلامی ..... ۴۱۱
- نتیجه‌گیری ..... ۴۱۵
- برآیند: پایان حاکمیت دوگانه و زبان سیاسی پیوندی ..... ۴۲۳
- پیوندهای نظامی - غیرنظامی: پایان حاکمیت دوگانه ..... ۴۲۵
- زبان سیاسی جدید ..... ۴۳۱
- اخلاق کارآفرینانه ..... ۴۳۳
- بازپنداری در ملیت ..... ۴۳۶
- زبان سیاسی پیوندی ..... ۴۳۹
- کتاب‌شناسی ..... ۴۴۷
- نمایه ..... ۴۶۳

به نام خدا

## پیش‌گفتار

در این کتاب معمای اساسی پیش‌روی بسیاری از کشورهای اسلامی و غیراسلامی مورد بررسی قرار گرفته است: آیا امکان تبدیل جنبش‌های سیاسی ملهم از دین (اسلامی) به عوامل پدیدآورنده دموکراسی، یا حتی لیبرالیسم وجود دارد؟ یا مداخلهٔ باورها (ایدئولوژی) و نهادهای سکولار در فرآیندی از اصلاحات درونی و سکولارسازی لازمهٔ پایه‌گذاری نظامی لیبرال و دموکراتیک در جوامع اسلامی است؟ این معما پیوندی نزدیک با پرسشی بنیادین دارد که همواره دغدغهٔ اساسی دانشمندان علوم اجتماعی بوده است: جنبش‌های اسلامی از سویی، و دموکراسی و سکولاریسم، از سوی دیگر، چه نسبتی با هم دارند؟ آیا، همان‌گونه که دنیل لیرنر<sup>۱</sup>، برنارد لویس<sup>۲</sup> و سموئل هانتینگتون<sup>۳</sup> به آن پرداخته‌اند، باورها و هنجارهای رایج اسلامی سدی در برابر گذار به دموکراسی هستند؟

باور اساسی من این است که حضور گروه‌های دینی تندرو در یک نظام سیاسی رقابتی، مشارکتی و قانون‌محور موجب تعدیل رفتار و ایدئولوژی آنان خواهد شد و گشادگی سیاسی چنین نظامی با ایجاد واکنشی غیرارادی، به

1. Daniel Lerner

2. Bernard Lewis

3. Samuel Huntington

تعدیل تدریجی جزم‌اندیشی‌های دینی و مواضع سیاسی گروه‌های دینی خواهد انجامید. این فرآیند به‌نوبه خود، ضمن فراهم ساختن زمینه تبادل مستقیم بین نیروهای قطبی شده سکولار و مذهبی در مجاری گوناگون تعامل سپهرهای سیاسی و عمومی، در نهایت با فرسایش تدریجی موانع سخت و یکپارچه سیاسی-اجتماعی، دیواره برهانی میان این نیروها را فرو خواهد ریخت. افزون بر آن، گذار مسالمت‌آمیز به سیاست‌ورزی کثرت‌گرا و دموکراتیک با وجود دو شرط تسهیل خواهد شد: بازاری لیبرال، کارآمد و مالیات-محور؛ و سپهر عمومی منعطف و نفوذپذیری که به تداخل و غنی‌سازی ارزش‌ها و هویت‌های متضاد میدان دهد.

چنین تحولی در برخی کشورهای اسلامی، از جمله ترکیه، مالزی و اندونزی رخ داده است؛ که در آن جنبش‌های سیاسی اسلامی عمده از ایدئولوژی‌های افراطی فاصله گرفته و بیش از پیش به مواضع دموکراتیک روی آورده‌اند. این کتاب چگونگی و چرایی این دگرگونی را مورد بررسی قرار می‌دهد. مطالعات پیشین در تشریح دلایل فقدان فرآیند دموکراتیزاسیون یا منحصراً بر عوامل ساختاری تمرکز داشته‌اند، یا بر دیدگاهی جزم و غیرمنعطف از باورهای اسلامی و برداشت‌های متنی. این بررسی، اما، در صدد است تا با نزدیک ساختن ساختار (بافتار سیاسی-اجتماعی) و کنشگران (رهبران دینی و دینداران) به یکدیگر، شرح دهد که چرا و چگونه جنبش‌های دینی این ظرفیت را دارند تا از طریق بازتفسیری پویا از سنت دینی، بر فرآیندهای دموکراتیزاسیون و کثرت‌گرایی در کشورهای با اکثریت مسلمان اثرگذار باشند. کانون این بررسی، در راستای توصیف رفتار سیاسی در سپهر عمومی، توان بازیگران عرصه دین در بازسازی متون دینی از طریق رهیافت‌های هرمنوتیک، به‌جای سودجویی از جزمیات ریشه‌دار دینی است. کتاب ارائه‌دهنده الگویی تعاملی متضمن کنش و واکنش بین عوامل ساختاری، چون نظام سیاسی و شرایط اقتصادی؛ و نیز توان دینداران در بازخوانی سنن دینی رودرروی چالش‌های

تازه است. برای فهم این مقصود، ابتدا شرایط ساختاری ظهور یک گفتمان لیبرال دینی را شناسایی کرده و سپس با بررسی ظرفیت‌های تأویلی رهبران مقبول دینی به توصیف تکامل دیدگاه‌های سیاسی لیبرال، به‌عنوان میوهٔ همگرایی باورهای سیاسی، هرمنوتیک دینی، تفاسیر متنی و تعاملات سیاسی راهبردی خواهیم پرداخت.

با گزینش رهیافتی متنی، گفتمان‌محور و انسان‌مدار از این نوع، این امید را دارم تا بر غنای رویکردهای رایج علوم انسانی که برای توصیف جنبش‌های اجتماعی-سیاسی اسلامی عوامل اجتماعی-اقتصادی و ساختاری را در کانون توجه قرار می‌دهند، بیفزایم؛ و نیز گامی فراتر از آن بردارم. افزون بر این عوامل، بررسی رفتارهای برهانی جنبش‌های اسلامی، از آن‌رو که زبان و مصطلحات اسلامی، فارغ از فرآیند سکولارسازی از گونهٔ غربی، همچنان قدرتمندترین جاذبهٔ بسیج سیاسی در کشورهای مختلف اسلامی است، اهمیت فراوان دارد. این گفتمان نه فقط نشانگر درک معنوی و اخلاقی دینداران، که چراغ راهی برای مسلمانان در وجوه مختلف حیات خصوصی و عمومی آنان، از جمله سیاست، است. اسلام در بستری تاریخی، از جمله بارزترین ادیان عمومی، به لحاظ سیاسی‌سازی، است که تام و تمام در اختیار اصلاح‌گران، و حتی انقلابیون خواهان تغییرات ژرف فرهنگی، اجتماعی و سیاسی - و همچنین محافظه‌کارانی که نسبت به هر تغییری در آداب و رسوم کشورهایشان مشکوک و دل‌نگرانند - قرار دارد. جنبش‌های اسلامی در کسوت‌های گوناگون، بسته به سنت‌های متنی، تاریخی، فرهنگی و هرمنوتیکی، در عین حال که در چندین کشور اسلامی به‌عنوان محملی برای دموکراتیزاسیون نقش‌آفرینی کرده‌اند، در بسیاری کشورها سدی در برابر اصلاحات دموکراتیک بوده‌اند.

جنبش‌های اسلامی در رابطه با جامعه، قدرت، مشروعیت و هویت، بازتاب‌دهندهٔ دیدگاه‌هایی متضاد بوده‌اند. اسلامی کردن زبان سیاسی در ترکیه طی سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ تأثیر مهمی بر تلاش‌های معطوف به



بازتعریف ملت و مفهوم حیات طیبه برجای گذاشته و اندیشه‌های اسلامی را به حوزه مباحثی درباره مفهوم ملت و حیات سیاسی کشانده است. اسلام در عصر نوین رسانه‌ها، به‌خاطر توانایی در ارائه نمادها، شبکه‌ها، اسطوره‌ها و هویت‌ها، در راستای بسیجی له یا علیه دشمنان واقعی یا وهمی، اهمیت بیش‌تر یافته است. در بطن چالش اسلامی در ترکیه مدرن جدالی مستمر بر سر شیوه تبیین سپهر عمومی، سکولاریسم و جامعه سیاسی جریان دارد. در سویی از این مناقشه کسانی قرار دارند که نظم اجتماعی و سیاسی را در جامعه‌ای مبتنی بر یک دیدگاه سکولار ژاکوبینیستی<sup>۱</sup>، با شاخصه حذف اسلام از سپهر عمومی، می‌جویند؛ و در سوی دیگر آن‌ها که برداشتی اسلامی از جامعه و نظم اخلاقی آن دارند. در حالی که دسته نخست مدرنیته بدون اسلام را راه حل مشکلات ترکیه می‌دانند، دسته دوم هوادار مدرنیته ملایم با اسلام‌اند. اسلام، به‌عنوان قدرتمندترین سرچشمه همبستگی، یاری‌دهنده فرآیند بازتعریف اعضای جامعه‌ای معین است و ارزش‌های اخلاقی مشترکی ارائه می‌دهد که نظم اجتماعی را سامان می‌دهند. (۱) بنابراین اسلام نیز چون سایر ادیان، هم‌زمان هم تجانس‌زا و هم تمایززا است. در پژوهشی که من انجام داده‌ام شیوه بهره‌گیری گروه‌های سیاسی و اجتماعی از اندیشه‌های دینی در راستای پیشبرد علایقشان، و نیز تبعات آن برای اسلام، سیاست و نظم اجتماعی، بررسی شده است. با توجه به پیوند تنگاتنگ دین و سیاست در مسائلی مشابه و مرتبط با نظم هنجاری، هویت جمعی و مرجعیت مشروع، نمی‌توان آن‌گونه که برخی سکولارهای تندرو می‌طلبند، تفکیکی بین این دو قائل شد. ابراز عقاید اسلامی در واقع مجوزی برای یک دستور کار خاص سیاسی متناسب با علایق بهینه جامعه و به‌نحوی قابل تحقق از طریق بسیج توده‌ای است. بدین لحاظ اسلام بر هویت‌محوری حزب حاکم عدالت و

۱. Jacobenism، یک جنبش افراطی در انقلاب فرانسه، پیرو روپسپیر و اعضای باشگاه ژاکوبن و با محور ادامه انقلاب و مقابله با سازشکاری، که معمولاً برای توصیف گرایش‌های مشابه در انقلاب‌ها به کار می‌رود. -م.

توسعه و برداشت‌های آن از سیاست و هویت اثرگذار می‌شود.

این بررسی با بهره‌گیری از تجربه‌ی گروه‌های ترک، زمینه‌ها و شرایطی را که در آن اسلام‌گرایان، به‌جای تقابل، به میانه‌روی و اعتدال رو می‌کنند، مورد توجه و شناسایی قرار می‌دهد. نمونه‌ی ترکیه به‌خصوص به لحاظ تجربه‌ی اخیر این کشور در هم‌زیستی و تکامل مشترک در مسیر دگردیسی جنبش‌های اسلامی و نیز فرآیند دموکراتیزاسیون و آزادسازی نظام‌های سیاسی و اقتصادی حائز اهمیت است. در ترکیه لیبرال-دموکرات‌هایی مصمم و متعهد از بطن یک جنبش سیاسی-اسلامی منزوی ظهور کردند و با موفقیت برنامه‌ای فراگیر و دموکراتیک را پایه گذاشتند. این گروه برای طیف وسیعی از نیروهای فرقه‌ای، قومی، اجتماعی و سیاسی به حاشیه رانده شده از سوی دولتی کمالیست‌گرایابی فراوان داشت. بهره‌گیری من از بررسی موردی ترکیه به مفهوم نفی رویکردی ماهیت‌باور در فهم سیاست‌های کشورهای اسلامی است. به باور من دگردیسی جنبش‌های اسلامی در راستای گرایشی اصیل و دموکراتیک اسلامی خود توجیهی بر لزوم دست‌شستن از ماهیت‌باوری و نیز پیامدی از چندین متغیر بافتاری است: فرآیند مستمر آزادسازی پدیدآورنده فضاهاى رقابتی سیاسی و اقتصادی، نقش فزاینده بورژوازی اسلامی، گسترش سپهر عمومی و حضور روشنفکرانی جدید در جنبش. مهم‌ترین عامل در تکامل یک جنبش دموکراتیک اسلامی، بورژوازی نوظهور و پای‌بندی مداوم آن به ارزش‌های دموکراتیک متبلور در فرآیند پشتیبانی از تحولات فرهنگی و پروژه‌های روشنفکران جدید است.

کتاب شامل سه بخش است. در بخش اول، و مقدمه آن، چندین پرسش نظری پیرامون تعریف و تکامل احزاب اسلامی مطرح می‌گردد. این بخش همچنین در پی واکاوی شرایطی است که در آن یک جنبش سیاسی-اسلامی از اسلامی بودن خود فاصله گرفته و غیراسلامی یا پسا-اسلامی می‌شود. استدلال من این است که بنا به علل ساختاری (مشارکت سیاسی، سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال و توسعه بازار) جنبش سیاسی-اسلامی

ترکیه به مرحله‌ای از تکامل رسیده که بتواند از اسلامی بودن فاصله بگیرد. فصل نخست، با تمرکز بر سایه تاریخ و اقتصاد بر سیاست‌های معاصر ترکیه، به بررسی زمینه‌های خیزش حزب عدالت و توسعه می‌پردازد. در این بخش پنج مرحله مهم از تاریخ ترکیه مدرن، به نیت فهم پیوند بین دموکراسی و توسعه و همچنین نقش دولت و سیاست‌های اقتصادی در چشم‌انداز اسلامی ترکیه بررسی می‌شود.

بخش دوم با فصل دوم آغاز می‌شود و با واکاوی ریشه‌های اجتماعی-سیاسی حزب عدالت و توسعه خط سیر جنبش سیاسی اسلامی را که از تأسیس جنبش دیدگاه ملی - حرکت ملی گروش - آغاز و به حزب عدالت و توسعه ختم می‌شود، دنبال می‌کند. این فصل همچنین با پرداختن به ریشه‌های سیاسی و اجتماعی انشعاب حزب عدالت و توسعه از حزب فضیلت - به عنوان شاخصه دگرذیسی تاریخی جنبش، تبدیل آن به نیروی لیبرال دموکرات و دور شدن از گفتمان پیشین خود - بسترهای پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات سال ۲۰۰۲ را تجزیه و تحلیل می‌کند. فصل سوم نگاهی به مسائل هویت، ایدئولوژی و رهبری حزب دارد. فصل چهارم به دور رهبر اصلی حزب عدالت و توسعه، رجب طیب اردوغان و عبدالله گل و نقش آنان در تکامل هویت حزب می‌پردازد.

بخش سوم مشتمل بر سه فصل است. فصل پنجم به تحلیل تأثیرات سیاسی-اجتماعی دولت حزب عدالت و توسعه بر سیاست‌های داخلی ترکیه اختصاص دارد و با بررسی چالش‌های نوین سیاسی رودرروی حزب در دوران حکومت آن پویایی تعامل بین سیاست‌های حزب و پشتیبانان آن را واکاوی می‌کند. پرسش‌های اصلی که باید به آن پرداخته شود عبارت‌اند از: حزب عدالت و توسعه با فقر، سکولاریسم و مسئله روسری، صرف‌نظر از تقابل آن با نیروهای قدرتمند سکولار درون حکومت، چگونه دست‌وپنجه نرم می‌کند؟ فصل ششم بر پر مناقشه‌ترین مسئله داخلی و سیاست خارجی، مسئله اکراد و سیاست‌های حزب در این زمینه، متمرکز است. فصل هفتم

تغییرات و نوسانات سیاست خارجی ترکیه را مورد بررسی قرار می‌دهد و در خلال آن فرآیند عضویت در اتحادیه اروپایی، مسئله قبرس و مناسبات آمریکا-ترکیه در رابطه با عراق را تجزیه و تحلیل می‌کند. چه عواملی سیاست خارجی حزب عدالت و توسعه را هدایت می‌کنند؟ هویت ملی / حزبی؟ یا منافع ملی / حزبی؟ آیا سیاست خارجی متناقض و ناساز حزب بازتابی از هویت درهم و ترکیبی آن است؟ فصل ۸ علل و نتایج سیاسی انتخابات سراسری سال ۲۰۰۷ را بررسی می‌کند. نتیجه‌گیری کتاب بازتاب‌دهنده تحولی عمده در برنامه سیاسی ترکیه و فرجام «دولت‌های دوگانه» (تقسیم قدرت بین نظامیان غیرمنتخب و سیاست‌مداران منتخب) با تأکیدی برگفتمان حقوق بشری است.

به‌طور خلاصه، من دگردیسی معاصر در ترکیه را به دو دلیل انقلابی محافظه‌کارانه می‌نامم: انقلاب جاری را جامعه مدنی شکل داده و هدایت می‌کند؛ و تغییرات اجتماعی و اقتصادی در آن مقدم بر تغییرات سیاسی هستند. انقلاب محافظه‌کارانه، به دلیل نهادینه شدن زبانی پیوندی و به لحاظ سیاسی «متوازن» در آن و نیز ورود بازیگرانی جدید، یک دگردیسی گام‌به‌گام و از پایین به بالا، با هدف چیرگی بر زبان سیاسی، جامعه و سرانجام دولت، است. (۲) گروه‌های اسلامی با اشراف بر جامعه سیاسی چیرگی بر حکومت را دنبال می‌کنند. اسلام، با دولت حزب عدالت و توسعه به مرجع مناقشه‌ناپذیر هویت ترکیه مبدل شده است. کارگزاران این انقلاب محافظه‌کارانه، با تسلط بر سازمان‌ها و انجمن‌های جامعه مدنی وضع موجود مبتنی بر شالوده‌های کمالیسم را با چالشی چشمگیر و چندوجهی مواجه ساختند. همان‌گونه که شری برمن<sup>۱</sup> تا حدودی به درستی می‌گوید، جامعه مدنی به «ماشین جوجه‌کشی رادیکالیسمی بسته» مبدل شده است. (۳) برخلاف ادبیات رایج در حوزه جامعه مدنی در خاورمیانه، این جامعه فضای

فی نفسه لیبرال و رواداری نیست که افراد و انجمن‌ها در راستای دستیابی به دموکراسی و اصلاحات در آن تعامل دارند؛ و در مورد ترکیه برخی دیدگاه‌های تنگ و محافظه‌کار در نهادهای جامعه مدنی ریشه دارند و نیز از آن تغذیه می‌کنند.

پرسش‌هایی که من در این کتاب با آن درگیر هستم، از سال ۱۹۹۸ برایم دغدغه‌برانگیز بوده است. پیش از این، عمدتاً در کتاب‌های هویت سیاسی اسلامی در ترکیه<sup>۱</sup> (۲۰۰۳) و ظهور یک ترکیه جدید<sup>۲</sup>، به برخی از آن‌ها پرداخته‌ام. از آن‌جا که نظراتم همچنان رو به تکامل بوده، یا حتی متحول شده‌اند، بار دیگر برخی از این پرسش‌ها را مطرح ساخته‌ام. سخن من در این کتاب، هر چند برخی از فصول آن نوعی گسست از آثار پیشین من به حساب آید، ادامه نظراتم درباره اسلام و سیاست است. من این رشد فکری را مرهون عنایت شماری از دوستانم در این‌جا و خارج می‌دانم. در طول نگارش این کتاب پنج بار از ترکیه دیدار کردم و مصاحبه‌هایی در آن‌جا انجام دادم. در این‌جا مایلم از همه کسانی که مرا به این مناسبت یاری دادند تشکر کنم. در طول نگارش این کتاب از فرصت‌هایی متعدد برای طرح و ارائه برخی از فصول آن سود برده‌ام و به‌خاطر نظرانی که همکارانم در آمریکا و خارج از این کشور در این خصوص داده‌اند از آنان سپاسگزارم.

1. Islamic Political Identity in Turkey

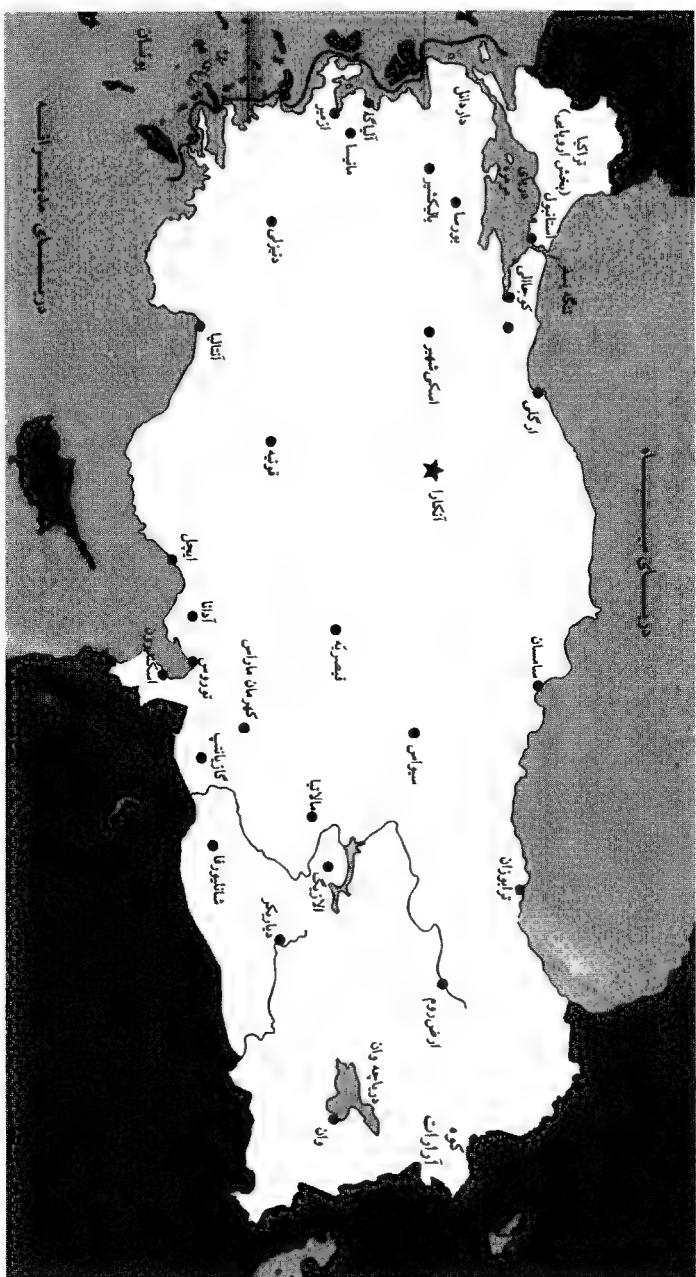
2. Emergence of a New Turkey

## یادداشت‌ها

۱. رابرت ووتنا نظم اخلاقی را به‌عنوان «ارزش‌ها و هنجارهایی که به نهادهای اجتماعی سامان و مشروعیت می‌دهند» توصیف کرده است:

Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 1.

2. Asef Bayat, "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt," *Comparative Studies in Society and History*, 40:1 (January 1998), 136-169.
3. Sheri Berman, "Islamism, Revolution and Civil Society," *Perspectives on Politics*, 1 (June 2003), 257.



## مقدمه: حزب اسلامی چیست؟

### آیا حزب عدالت و توسعه حزبی اسلامی است؟

رأی‌دهندگان در ترکیه در نوامبر سال ۲۰۰۲ و ژوئیه سال ۲۰۰۷ با قاطعیت به حزب عدالت و توسعه<sup>۱</sup>، که عزم و آمادگی خود را برای قبول خطر ایجاد تغییرات سیاسی گسترده نشان داده بود، رأی دادند. (۱) آنان با کنار زدن نسلی از سیاست‌مداران کهنه‌کار، کرسی‌های لازم برای تشکیل دولت را در اختیار حزب عدالت و توسعه به رهبری رجب طیب اردوغان قرار دادند. (۲) این انتخاب به خاطر پرسشی که ملازم آن بود چالشی بزرگ به حساب می‌آمد: آیا یک حزب مدرن و دموکراتیک، با ریشه‌هایی ژرف در اسلام سیاسی، توان بسط آزادی‌های مدنی و ماندگارسازی نظامی دموکراتیک را دارد؟ قبل از انتخابات سال ۲۰۰۲، بسیاری از رسانه‌های غربی حزب عدالت و توسعه را حزبی «بنیادگرا» توصیف کرده بودند. بعد از انتخابات همان روزنامه‌نگاران صفت «اسلام‌گرا»<sup>۲</sup> یا «اسلامی»<sup>۳</sup> را برای آن به کار بردند، و زمانی که حزب فرآیند پیوستن به موازین کپنهاک برای عضویت در اتحادیه اروپایی را آغاز کرد، از آن به عنوان حزبی با «ریشه‌های اسلامی» یاد کردند. (۳) دو سال بعد،

---

1. Ak Parti

2. Islamist

3. Islamic



در پی تصویب چندین بسته عمدهٔ اصلاحی در پارلمان، حزب عدالت و توسعه به عنوان حزبی «اسلام‌گرای اصلاح شده» توصیف شد. (۴) سپس، در جریان بحث قانونی جدید در پارلمان دربارهٔ زنای محصنه، رسانه‌های اروپایی بار دیگر صفات «اسلام‌گرا» یا «اسلامی» را دربارهٔ آن به کار بردند. بعد از انتخابات سال ۲۰۰۷ مجلهٔ اکونومیست حزب عدالت و توسعه را حزبی «بالنسبه اسلام‌گرا» خواند. (۵) جنی وایت از دانشگاه بوستون این حزب را یک «اسلام‌گرای پیشین» و «نمودی موفقیت‌آمیز از اسلام» توصیف می‌کند. از آن‌جا که حزب در سال ۲۰۰۱ تأسیس شده، قصد وی از کاربرد «اسلام‌گرای پیشین» یا معرفی حزب به عنوان «نمودی از اسلام» روشن نیست. آیا وی قصد فروکاستن اسلام به این حزب را دارد؟ (۶)

یک حزب اسلامی چیست؟ چه وجه تمایزی با حزبی سکولار دارد؟ چه زمانی و در چه شرایطی جنبشی اسلامی از اسلامی بودن خود دور می‌شود؟ (۷) این کتاب این سه پرسش را در بافت ترکیه بررسی می‌کند. حزب عدالت و توسعه در چه جایگاهی قرار دارد؟ آیا اسلامی است؟ محافظه‌کار است یا سکولار؟ این حزب، با وجود ریشه‌های اسلامی خود، خود را حزبی «دموکراتیک محافظه‌کار» می‌داند و برنامهٔ اسلامی خود را نفی می‌کند. اسلام‌گرایان و برخی سکولارها چنین استدلال می‌کنند که این نفی جز یک پوشش نیست و حزب، از آن‌رو که قانوناً نمی‌تواند خود را اسلامی بخواند، گریزی جز تظاهر به محافظه‌کاری ندارد. در واقع ممنوعیت بهره‌گیری از دین در سیاست موجب روی کردن آن به نوعی سیاست پنهان شده است. در سپهر سیاسی، احزاب هوادار اسلام یا هوادار قومیت‌ها، ناگزیر از خلق زبانی غیردینی یا غیرقومی، غالباً ناچار به توسل به زبانی سیاسی، به شدت رمزگونه و سر بسته می‌شوند. برخی اساتید، از قبیل یسین اکتای معتقدند در فضای سیاسی ترکیه، که در آن تشکیل حزبی بر مبنای اندیشه‌های دینی غیرقانونی است، «دموکراسی محافظه‌کار» تنها برچسب قانونی است که امکان استفاده از آن برای حزب عدالت و توسعه وجود دارد. (۸)

هر چند رهبری حزب عدالت و توسعه از طریق جنبش دیدگاه ملی - حرکت ملی‌گروش - اربکان وارد سیاست شد، رهبران آن همواره هر پیوندی را با برنامه اسلامی اربکان انکار کرده‌اند. رهبری حزب نمودی مدرن و پویا از یک هویت جهان‌شهروندی<sup>۱</sup> نوین اسلامی را نمایندگی می‌کند و شبکه‌های اسلامی را ابزارهایی برای بسیج سیاسی می‌داند. یالچین آکدوگان، نظریه‌پرداز حزب عدالت و توسعه، با نفی پیوندهای حزب با اسلام سیاسی، حتی برچسب «دموکراتیک اسلامی» را رد می‌کند. (۹) برای حزب عدالت و توسعه مقطع بعد از فرآیند ۲۸ فوریه ۱۹۹۷ ترکیه خط قرمزی برای اسلام سیاسی است. عقاید اسلامی و جهان‌بینی اسلامی هنوز در هویت رهبری حزب و نیز فلسفه ریشه‌دار آن، حضور دارد؛ اما حزب هیچ‌گاه لحن و زبان صریح اسلام سیاسی به کار نمی‌برد و غالباً ناگزیر از انکار اسلامی بودن خود بوده است. به عبارت دیگر، تکامل حزب عدالت و توسعه واکنشی به رهبری یک‌تازانه، و به نوعی مسیحایی، نجم‌الدین اربکان و رودرروی فلسفه بی‌سامان و تقابلی ملی‌گروش بود، که با قصد متمایز ساختن خود از سایر احزاب سیاسی در ترکیه، بر شبکه‌های دینی و هویت اسلامی تکیه می‌کرد. راهبرد اربکان این بود: «ما جزو احزابی که نماینده نظامند نیستیم». در حالی که اردوغان می‌گوید: «ما نیز یکی از احزاب عادی، چون حزب دموکراتیک مندرس یا حزب عدالت دیمیرل، هستیم».

هویت حزب عدالت و توسعه غالباً از پس پرده رخ می‌نماید. آنچه هویت یک حزب را می‌سازد، خواهی نخواهی، هم چیزی است که قصد فاصله گرفتن از آن را دارد (اسلام‌گرایی) و هم آنچه مایل است در برابر همگان جلوه کند (دموکراسی محافظه‌کارانه). هویتی که بازتاب‌دهنده تضاد بین اسلام‌گرایی و عنوان تازه «دموکراسی محافظه‌کارانه» است، و سران حزب از آن برای تظاهر به اسلامی نبودن حزبشان استفاده می‌کنند. حزب برای نمایش

اسلامی نبودن خود در سیاست‌های داخلی یا خارجی، به‌خصوص متأثر از پروژه عضویت در اتحادیه اروپایی و قیود خاص آن است. سازگاری با موازین کپنهاک وجهی از این هویت پروازی است. الحاق به فرآیند عضویت در اتحادیه اروپایی نقش مهمی در استحاله گروه‌های گوناگون سیاسی-اجتماعی در ترکیه، از جمله حزب عدالت و توسعه ایفا کرده و گروه‌های هوادار پیوستن به اتحادیه، پیوند نزدیکی با فرآیند دموکراتیزاسیون در ترکیه دارند. در پی تصمیم ۱۹۹۹ هلسینکی در خصوص شناسایی ترکیه به عنوان داوطلب پیوستن به اتحادیه اروپایی، میزان حمایت از اصلاحات موردنظر آن گسترده‌تر و عمیق‌تر شده و فرآیند کپنهاک به قطب‌نمایی برای دگرگونی‌های اقتصادی، اصلاحات دموکراتیک و همچنین تحولات سیاست خارجی ترکیه مبدل شده است. حجم اصلاحات سیاسی-حقوقی صورت گرفته در ترکیه ظرف پنج سال اخیر از سه دهه گذشته فراتر رفته است. بعد از سال ۱۹۹۹، مجازات اعدام لغو شده، آزادی بیان گسترش یافته و زبان و فرهنگ کردی به رسمیت شناخته شده است. این اصلاحات در عین حال از اقتدار نظامیان کاسته و سلطه غیرنظامیان بر نیروهای امنیتی را افزایش داده است.

حزب عدالت و توسعه به دلایلی اصلاحات موردنظر اتحادیه را برنامه اصلی سیاسی خود قلمداد می‌کند. ارتش ترکیه تا حد زیادی، هرچند نه آشکارا، مخالف اصلاحات ساختاری است، حزب عدالت و توسعه در حالی که ورود به اتحادیه اروپایی را به عنوان راهی برای کاستن از اقتدار نظامیان برگزیده است، هنوز زیر سایه نظامیان و دیوان سالاری دولتی نگران اغراض آنان در سرنگون‌سازی خود و مقابله با اصلاحات نوین است.

منتقدان حزب عدالت و توسعه نیز به نیت آن بدگمانند. اردوغان ظرف دهه گذشته و در دوران خدمت به عنوان شهردار استانبول، گفته است: «خدای را شکر که من پای‌بند شریعتم» (۱۰) «نمی‌توان همزمان هم سکولار بود و هم مسلمان»؛ و «برای ما دموکراسی یک وسیله است نه هدف» (۱۱) برای نمایش پای‌بندی این حزب به دیدگاه‌های لیبرال، سکولار و دموکراسی

ملاک تعیین‌کننده‌ای وجود ندارد. (۱۲) به این معنا، موانع و مشوق‌های موجود در اتحادیهٔ اروپایی و رژیم سکولار نقش مهمی در واداشتن رهبران حزبی به بازنگری در باورها و برنامه‌هایشان و نیز باز تعریف آن‌ها از آن داشته است.

بر اساس برنامهٔ حزب، حزب عدالت و توسعه دین را به عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای بشری و سکولاریسم را پیش‌نیازی برای دموکراسی و ضامنی برای آزادی دین و وجدان می‌شناسد، و تفسیر و تحریف سکولاریسم با برداشت ضد دین بودن آن را رد می‌کند... حزب با سوءاستفاده از ارزش‌های مقدس دینی و قومی در راستای اهداف سیاسی مخالف است. (۱۳)

حزب عدالت و توسعه چه تفاوت‌هایی با احزاب سابق رفاه و فضیلت، که خود از آن جوشیده است، دارد؟ حزب ابتدا توانست طیف وسیعی از فعالان اسلامی، ناسیونالیست‌های ترک و کرد، و اصلاح‌طلبان لیبرال را با هم متحد سازد. رهبران اصلی حزب در برابر فشارهای نظامیان و انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه، نهاد اصلی تجارت و صنعت این کشور، تفاسیر افراطی خود از اسلام سیاسی را آشکارا کنار گذاشتند. در حالی که حزب عدالت و توسعه تحت رهبری مقتدرانهٔ اردوغان در صدد تحکیم هویت خود در دولت است، ریشه‌های ناهمگن حزب، با توقعات گوناگون، بر پیچیدگی فرآیندی لزوماً گام‌به‌گام و آکنده از تضادهایی برخاسته از مناقشات درون حزبی، افزوده‌اند.

رهبری حزب عدالت و توسعه متشکل از سیاست‌مداران مؤمنی است که از بطن شبکه‌ها و احزاب سیاسی پا به میدان سیاست گذارده‌اند. با توجه به ریشه‌های اسلامی حزب و پیشینهٔ فعالیت‌ها و اظهارات رهبران آن علت و چگونگی قرار گرفتن حزب در مسیر عمدتاً لیبرال کنونی نیاز به توضیح دارد. دگردیسی این جنبش سیاسی اسلامی در ترکیه، خروج از اپوزیسیون و پیوستن آن به ساختار سیاسی، حاصل تحولاتی در جامعهٔ مدنی، به خصوص

ظهور طبقه‌ای تازه از بازرگانان و روشنفکران جدید است. با همه اهمیت که موازین کپنهاک دارند، فروکاستن آرمان‌های این دگردیسی به صرف پذیرش هنجارهای اتحادیه اروپایی می‌تواند خطایی بزرگ باشد.

### دگردیسی یک جنبش - حزب اسلامی

یک حزب اسلامی چیست؟ دگردیسی یک جنبش - حزب اسلامی تحت چه شرایطی رخ می‌دهد؟ چه شرایطی، و کدام جنبش‌های دینی، فرآیند دموکراتیزاسیون را تسهیل و تقویت می‌کنند؟ مورد ترکیه، در پاسخی که باید به این پرسش‌ها داده شود اهمیت کامل دارد. حزب عدالت و توسعه، به عنوان یک حزب دموکراتیک حاکم با پیشینه اصلاح‌طلبی اسلامی چگونه بر بقیه جهان اسلام اثرگذار خواهد بود؟ در حال حاضر غالب مفسرانی که مسحور پیشرفت خیره‌کننده دموکراتیزاسیون و توسعه اقتصادی ترکیه‌اند، معمولاً آثار آن را بر جهان اسلام تنها با تعمیم آن به آینده ارزیابی می‌کنند. در قرائتی این چنین بسیط از تجربه ترکیه مشکلاتی نیز وجود دارد.

قبل از پرداختن به این پرسش‌ها، بررسی ضمنی مفهوم «اسلامی» در مثال ترکیه اهمیت دارد. صفت «اسلامی» در بافت ترکیه به چه معناست؟ آیا این امکان وجود دارد که بدون پای‌بندی به یک ایدئولوژی معتقد به تأسیس حکومتی اسلامی، تنها در رفتار و شیوه زندگی - از جمله اختیار همسری محجبه، یا پرهیز از مصرف الکل و حفظ حدود اخلاقی اسلام - اسلامی ماند؟ در بافت ترکیه «اسلامی» دلالت بر شخصی دارد که در سامان زندگی روزمره خود شأنی برجسته برای اصول اخلاقی و رفتارهای اسلامی قائل است. حزب عدالت و توسعه آگاهانه و از سر عمد در پیروی از سیاست‌هایی معطوف به احراز هویت اسلامی محتاط بوده است. با این همه رفتارهای سیاسی آن تا حد زیادی ریشه در شیوه‌های زندگی اسلامی، مبتنی بر هویتی نشست گرفته از نگاه دین‌دارانه کادرهای اصلی حزب در زندگی روزمره آنان، دارد. رفتارهای شخصی اردوغان نیز در تقویت و تحکیم سیاستی ریشه‌دار

در شیوه‌های زندگی اثرگذار بوده است. رهبران حزب با همسران و دخترانی محجبه در فعالیت‌های دینی حضور دارند و به لحاظ جنسیتی به گونه‌ای ایفای نقش می‌کنند که موجب تمایز آنان از سایر احزاب است و پیشبرد ایدئولوژی پس پرده حزب را تسهیل می‌کند. به طور خلاصه رهبری حزب عدالت و توسعه خواهان فراغت حریم خصوصی و روزمره از دخالت حکومتی است که دغدغه مدرنیزاسیون را دارد. در حالی که حزب جمهوریت خلق در پی حذف دین، هم از زندگانی خصوصی و هم عمومی، است.

با توسعه بیشتر فرصت‌های اقتصادی در ترکیه و شکل‌گیری یک بورژوازی اسلامی برخوردار از اعتماد به نفس، فرایند میانه‌روی موجب تحکیم پای‌بندی جنبش‌های اسلامی به آزادسازی سیاسی گردیده است. (۱۴) بخش‌های میانه‌رو جنبش‌های اسلامی، نه تمامی آن‌ها، چنانچه دموکراسی را راه حل بهینه مشکلات سیاسی - اجتماعی بدانند، احتمالاً خود زمینه‌ساز آن خواهند بود. پای‌بندی به دموکراسی برای این‌که جنبشی بتواند فرآیند آن را تسهیل کند، اهمیت فراوان دارد.

هویت‌ها، نهادها و شبکه‌های دینی به لحاظ انباشت سرمایه اجتماعی و شکل‌گیری جنبش‌ها پراهمیت‌اند. هویت‌ها و باورهای دینی از گروه‌های به حاشیه رانده شده در برابر طبقات مسلط حمایت می‌کنند، و به نام عدالت ابزارهای مفهومی لازم برای مقابله با دولت‌های سرکوب‌گر را در اختیار آنان می‌گذارند. (۱۵) افزون بر آن، جنبش‌های دینی قادرند با برعهده گرفتن نمایندگی گروه‌های محروم و محذوف، در فرآیندی دموکراتیک، در جهت ایجاد مرزی فراگیرتر بین حکومت و جامعه تلاش کنند. مطالعه احزاب دموکرات مسیحی در اروپا و آمریکای لاتین نشان می‌دهد که در فرآیند سکولارسازی گفتمان حزب آزادی‌های اساسی رأی‌دهندگان دینی مورد تأکید قرار دارد. احزاب افراطی اعترافی<sup>۱</sup> نیز در راستای جذب حداکثری

آراء، با فاصله گرفتن از گفتمان و تشکیلات حزبی خود، از نهادهای دینی عملگراتر می‌شوند. حاصل این فرآیند تکامل یک هویت سیاسی، کاتولیک و سکولار است. متغیرهای رژیم نیز، افزون بر فشار انتخاباتی، نقش مهمی در دگرپسندی احزاب دینی در مسیر اعتدال دارند.

### حزب اسلامی چیست؟

در مباحث مربوط به احزاب دینی، بروز مشکلات توصیفی گریزناپذیر است. مثلاً، آیا حزب عدالت و توسعه حزبی اسلامی است؟ چه تفاوتی بین احزاب سیاسی/دینی و احزاب سیاسی/سکولار وجود دارد؟ من حزب دینی را حزبی می‌دانم که ایدئولوژی آن از اندیشه‌های دینی سرچشمه می‌گیرد و توان بسیج مردم حول محور هویت مشترک دینی را دارد. چنین احزابی با پیشبرد دیدگاه‌های دینی خود خواهان تغییر رژیم‌اند و در جهان اسلام هدف اصلی آن‌ها اسلامی کردن حکومت و جامعه است. این احزاب همچنین در صدد عبور از تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و قومی بر مبنای علقه‌های مشترک دینی هستند. (۱۶)

احزاب دینی تنها بر هنجارها و مسائل دینی چشم نندوخته‌اند و برنامه عمل سیاسی آنان دربردارنده جاذبه‌ها و حوزه‌های سکولار نیز هست، که این خود تمیز دلایل حمایت رأی‌دهندگان از این احزاب را دشوار می‌سازد. (۱۷) آیا دلیل اقبال رأی‌دهندگان به این احزاب عزم آنان در بازگرداندن دین به سپهر عمومی است، یا به‌خاطر دورتر بودن آنان از فساد، یا پای‌بندی بیش‌ترشان به عدالت اجتماعی، و یا فرصتی که برای مشارکت بخش‌های حاشیه‌ای جمعیت در فرآیند سیاسی ایجاد می‌کنند؟ احزاب دینی ممکن است در واکنش به عوامل انتخاباتی و غیرانتخاباتی برنامه خود را به تدریج معتدل‌تر و سکولارتر سازند. از این‌رو، هر پژوهشی درباره احزاب دینی می‌بایست به توانایی آنان در تلفیق برنامه‌های دینی و سکولار، موفقیت‌ها یا ناکامی‌های انتخاباتی، و به‌خصوص ماهیت متغیر و دورویه روند تکاملی

آنان، و نیز انعطاف‌ها و نوساناتشان بین ملاحظات دینی و سکولار پیردازد. بررسی دقیق‌تر احزاب دموکرات مسیحی دال بر تکاملشان در پرتو دگردیسی‌های محلی و بین‌المللی است. احزاب دموکرات مسیحی اروپایی غالباً تحت تأثیر افکار ژاک ماری تن<sup>۱</sup>، فیلسوف توماسی<sup>۲</sup> فرانسوی بوده‌اند. وی در کتاب *انسان‌باوری کامل*<sup>۳</sup> به یک «دموکراسی کامل» اشاره دارد که ترکیبی از مفاهیم «کثرت‌باورانه»<sup>۴</sup>، «شخص‌باورانه»<sup>۵</sup> و «جمع‌باورانه»<sup>۶</sup> در سیاست است. (۱۸) گام اثربخش او بخشی پیرامون رجحان خدا‌باوری<sup>۷</sup> بر لیبرالیسم است که آن را شالوده‌ای شایسته‌تر برای دموکراسی می‌داند. وی مدافع شخص‌باوری<sup>۸</sup> در برابر فرد‌باوری خودمحورانه<sup>۹</sup>، مسئولیت مشترک اخلاقی در برابر نفع شخصی، و سهم ساختن دیگران در برابر نفع‌پرستی محض بود. افزون بر آن، ماری تن دموکراسی را مهم‌ترین ابزار کشاندن ارزش‌های مسیحی به عرصه عمومی و غنی‌سازی جوامع می‌دانست و معتقد بود آزادی‌های کامل دینی لازمه دموکراسی برای بسط ایمان در زندگی روزمره است. (۱۹)

تمیز بین احزاب دینی (اسلامی) و سیاست‌های دینی (اسلامی) نیز اهمیت دارد. ممکن است حزبی، چون حزب دموکرات به رهبری عدنان مندرس، حزب عدالت به رهبری سلیمان دمیرل و حزب مام وطن به رهبری تورگوت اوزال، «اسلامی» نباشد، اما با اقداماتی سازگار با مطالبات و ملاحظات دینی مردم «سیاست‌ورزی» اسلامی داشته باشد. مقصود من از سیاست‌ورزی اسلامی تلاش و رقابت برای تبیین مفهوم زندگی، هویت و جامعه در سایه ارزش‌های اسلامی است. مقولات اسلامی تظاهرات یا

1. Jacque Maritain

2. Thomist

3. *Integral Humanism*

4. Pluralist

5. Personalistic

6. Communitarian

7. Theism

8. Personalism

9. egoistic individualism



اظهاراتی ریشه‌دار در سنت‌اند. بنا به این تعریف، حزب عدالت و توسعه را از آن‌رو که برای تحکیم اقتدار سیاسی خود عمدتاً هدف حداکثرسازی کرسی‌های خود در پارلمان را دنبال می‌کند و در پی دگردیسی دینی دولت و جامعه، و نیز نهادینه‌سازی شریعت اسلامی در سپهر سیاسی-اجتماعی، نیست، یا ادعای سیاستی مبتنی بر دین را ندارد، نمی‌توان حزبی دینی محسوب کرد. در حالی که عمیقاً درگیر اخلاقیات و هنجارهای اجتماعی و فرهنگی اسلامی است و بر ارزش‌های دینی و علایق رأی‌دهندگان مؤمن خود تکیه می‌کند. این حزب، دقیقاً نظیر حزب باهاراتیا جاناتا<sup>۱</sup> در هند، ریشه‌های ژرف دینی دارد، اما در مسیر تکامل خود به نقطه‌ای رسیده که دیگر نمی‌توان آن را حزبی صرفاً دینی قلمداد نمود. مبارزه سیاسی حزب عدالت و توسعه، بازتاب‌دهنده پیوند عمیق آن با حقوق دینی است - مسائلی چون دفاع از حجاب اسلامی، آموزش دینی در مدارس در کنار آموزش سکولار، و نیز برقراری دوره‌های اختیاری آموزش قرآن در دبیرستان. حزب عدالت و توسعه بعد از به قدرت رسیدن، تحت فشار نظامیان و دیوان‌سالاران کمالیست<sup>۲</sup> هویت و برنامه اسلامی خود را تعدیل کرد و برای اعمال قدرت و حفظ جایگاه قانونی خود ناچار به همسویی با سیاست‌های سخت‌گیرانه رژیم سکولار شد. هویت سکولار رژیم ترکیه با کودتاهای مکرر نظامی سال‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۱، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۷ برجای مانده است. نخبگان کمالیست همواره به فعالیت‌های گروه‌ها و احزاب دینی بدگمان بوده‌اند و آن‌ها را ضد رسالت مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون کمالیسم به حساب آورده‌اند.

افزون بر موانع خاص رژیم سکولار، درگیری بین‌المللی ترکیه با مسائل ناتو، شورای اروپا و اتحادیه اروپایی نیز عامل انعطاف‌پذیری احزاب اسلامی آن بوده است. در مواردی حمایت بین‌المللی، به‌خصوص از سوی آمریکا،

می‌تواند ضامن مشروعیت داخلی باشد. در سالیان اخیر حمایت اتحادیه اروپایی لازمه دگردیسی دموکراتیک و اقتصادی کشور بوده است و رهبران حزب عدالت و توسعه، در فرآیند عملگرایی خود، از فرصت‌های موجود برای اثبات پای‌بندی به پروژه اروپایی‌سازی<sup>۱</sup> سود جست‌ه‌اند و آگاهانه از مسائلی آشکارا اسلامی فاصله گرفته‌اند. آنان در زمان انتخابات به قصد تبدیل احساسات اسلامی به آراء از انگیزه‌هایی عاطفی و زبانی اسلامی سود جست‌ه‌اند. رهبری این حزب، با وجود ریشه‌هایی آشکارا اسلامی، به‌عنوان حزبی سیاسی در پی‌گیری باورها و اهداف دینی-سیاسی خود انعطاف نشان داده است. با این همه، آیا می‌توان گفت که این حزب در عمل نیز در ایدئولوژی خود تجدید نظر کرده، یا حتی از باور اسلامی خود، با همه اهمیتی که برای رهبری جنبش و پیروانش دارد، دست شسته است؟ یا این که حزب با پذیرش چارچوب سکولار حکومت، در عین گام زدن در محدوده آن، خود را به حزبی عادی مبدل ساخته است؟ اگر چنین باشد، چه تحولاتی بستر ساز این جابه‌جایی شگرف در ایدئولوژی و اهداف آن بوده‌اند؟ در عین حال که هنوز نمی‌توان از دست شستن حزب از مقاصد اسلامی آن سخن گفت، به نظر می‌رسد که این مقاصد، حداقل موقتاً، به سود اهدافی عملگرایانه‌تر کنار گذاشته شده‌اند. آن‌گونه که به نظر می‌رسد، برای ماندگاری یک دموکراسی باثبات‌تر و قدرتمندتر در ترکیه، در حال حاضر به حضور مسلط حزب در صحنه سیاسی بسنده شده است. از آن‌جا که فرصت‌ها مهم‌ترین نقش را در دگردیسی جنبش داشته‌اند، نارسایی‌های کودتای فوریه ۱۹۹۷ نیز فرصت طلایی لازم را برای موفقیت رهبری جدید در پیشبرد اندیشه‌های جامعه مدنی و نظام حکومتی دموکراتیک فراهم ساخت.

این کتاب نگاهی به ماهیت انگیزه‌هایی دارد که به تغییر جهان‌بینی سیاست‌مداران منتهی می‌شود، و نیز شرایطی که بستر ساز دگردیسی

سیاسی - اجتماعی است. دوران پس از فرآیند ۲۸ فوریه ۱۹۹۷، به لحاظ تغییر عمده‌ای که در فرآیند پیوستن ترکیه به اتحادیه اروپایی پدید آورد، مقطعی حیاتی بود. در بررسی دگردیسی احزاب سیاسی، پرداختن به عوامل تسهیل‌کننده و بازدارنده نیز، در کنار فرصت‌های کوتاه پدید آمده، ضروری است.

### چه زمانی حزبی اسلامی از اسلامی بودن خود فاصله می‌گیرد؟

در پیوند با میانه‌روی فزاینده جنبش‌ها / احزاب اسلامی، در ادبیات موجود به عوامل متعدد اثرگذار بر این رویکرد پرداخته شده است. (۲۰) قصد من در این جا تفکیک عوامل مرتبط با اپوزیسیون از عوامل مرتبط با دولت است. (۲۱) احزاب اسلامی، زمانی که در جایگاه اپوزیسیون قرار می‌گیرند، به قصد حداکثرسازی پشتیبانی رأی‌دهندگان، از ملاحظات راهبردی سود می‌جویند، و با به قدرت رسیدن یا مشارکت در یک ائتلاف حکومتی برای جلب آرای میانه‌رو<sup>۱</sup> به اعتدال رو می‌کنند. در خیزش و تکامل حزب عدالت و توسعه نیز سرکوب حکومتی و راهبردهای انتخاباتی، در راستای جلب آرای بیش‌تر، حیاتی بوده است. حزب، با هدف بقا و ماندگاری، پایگاه انتخاباتی خود را گسترش داد، برای پرهیز از سرکوب حکومتی پیوستن به هنجارهای دموکراتیک را درونی ساخت و با به قدرت رسیدن در سال ۲۰۰۲، به منظور حفظ مشروعیت داخلی و بین‌المللی خود و در راستای همسازی با نهاد پابرجای کمالیست گام‌هایی غیرمنتظره برداشت. در رابطه با میانه‌روی احزاب اسلامی در ترکیه، می‌توان به تفاوت شرایط پیش از به قدرت رسیدن آن‌ها، و پس از آن، اشاره نمود. فشار حکومتی، راهبردهای انتخاباتی در راستای گسترش پایگاه حزب و نیز ظرفیت نظام برای پذیرش تغییر از طریق بازگذاشتن راه حکمرانی، شرایط یا عوامل لازم برای تحقق میانه‌روی و اعتدال

یک حزب اسلامی، پیش از به قدرت رسیدن آن، هستند. فشارهای حکومتی، به دلیل فرصت‌های تازه آن برای گروه‌های میانه‌روتر، شکاف‌هایی در میان جنبش اسلامی ایجاد می‌کند. بی‌شک صرف فشار و سرکوب شرط لازم برای رویکرد یک حزب اسلامی به میانه‌روی نیست. گروهی که راهش را از دیگران جدا می‌کند، می‌بایست فرصتی برای مشارکت، و در صورت انتخاب شدن، حکومت داشته باشد. چنانچه حزبی در دولت باشد، ناگزیر از پرهیز از تقابل، برای حفظ مشروعیت داخلی خود باید بیش از پیش به میانه‌روی رو کند.

احزاب اسلامی در پارلمان یا دولت نیز به‌خاطر کسب و درونی‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای دموکراتیک میانه‌روتر می‌شوند. احزاب اسلامی در مسیر پایان دادن به فشار اقتدارگرایانه حکومت، به تدریج به اهمیت و مزیت دموکراسی و کثرت‌گرایی پی می‌برند. هر چند در این فرآیند تنها بخش‌هایی از حزب آمادگی این رویکرد دموکراتیک را دارند و احتمالاً اعضای که مستقیماً آماج فشار و سرکوب حکومتی بوده‌اند و در زمان حضور در اپوزیسیون قانونی، یا زیرزمینی، بیش از دیگران آزار، زندان، یا حتی شکنجه، دیده‌اند، در صورت به قدرت رسیدن آمادگی کم‌تری برای رویکرد دموکراتیک خواهند داشت.

تناسبی بین میزان مشارکت حزب عدالت و توسعه و ماندگاری آن در دولت با تعدیل ایدئولوژی و تاکتیک‌های آن برقرار است. حضور سیاسی صداهای اسلامی در میدان رقابت سیاسی - انتخاباتی، به‌عنوان احزاب مشروع، موجب تعدیل گفتمان و تاکتیک‌های آنان می‌شود. مثلاً در طول انتخابات ۱۹۹۵، و پس از آن، نسبت مهمی بین ایدئولوژی حزب رفاه و حداکثرسازی آرای آن مشهود بود. بعد از تعطیلی حزب رفاه، حزب سعادت راه آن را پی گرفت، و تنها هدف آن مصون ماندن از فشار و سرکوب و انحلال تشکیلات حزب بود. در نتیجه خود را به رفتارهایی مقید ساخت که ثمره آن می‌توانست کسب هم رأی و هم مشروعیت باشد. به عبارت دیگر، برای ایجاد نظامی دموکراتیک رهبران ناچار هستند که حتماً دموکرات‌هایی راسخ و

متعهد باشند و در صورت سازش با قواعد دموکراتیک، مواضع و تاکتیک‌های خود را به تدریج متعادل سازند. در نتیجه می‌توان گفت که فرآیند تعدیل مواضع رادیکال طالب تغییر رژیم بیش از ایدئولوژی ریشه در منافع دارد و میانه‌روی در رفتار را مقدم بر میانه‌روی در ایدئولوژی قرار می‌دهد. وقتی نسل جوان‌تر حزب رفاه به این نتیجه رسید که ایدئولوژی مبتنی بر نظم عادلانه آن با واقعیات عملی ترکیه سازگاری ندارد، با دست شستن از آن، چارچوبی نو-لیبرال را برگزید.

من در عین حال که با اندیشمندانی که به نقش (الف) محاسبات راهبردی، (ب) فشارها و مشوق‌های دولتی، و (ج) آموزه‌های سیاسی، به عنوان متغیرهای کلیدی در فرآیند میانه‌روی احزاب سیاسی، اهمیت می‌دهند، موافقم، شخصاً بر نقش عوامل ساختاری تأکید دارم: (الف) فرصت‌های اقتصادی غالباً ملازم با سپهر عمومی و، (ب) حمایت قانونی برای ایجاد فرصت حکمرانی، چنانچه بنا بر انتخاب آن‌ها باشد. در مورد ترکیه و حزب عدالت و توسعه، ظهور بورژوازی اسلامی آناتولیایی<sup>۱</sup> هسته‌ای در بطن یک «انقلاب خاموش» بود و زمینه دموکراتیزاسیون و گرایش بازیگران اسلامی به لیبرالیسم را تا حد زیادی محقق ساخت. سیاست‌های نو-لیبرال اقتصادی اوزال نیز به ایجاد طبقه میانه‌ای که عامل نوعی «همسازی تاریخی» بین سکولاریسم و اسلام از سوی، و کمالیسم و دموکراسی از سوی دیگر بودند، یاری رسانده است. احزاب اسلامی چنانچه در دولت باشند، با محدودیت‌های سامان‌مند قانون اساسی، قوانین ناظر بر احزاب سیاسی، نهادهای نظامی و الزامات سازمان‌های بین‌المللی مواجه‌اند. در مواردی، میانه‌روی در حالی پدید می‌آید که حزب شریک دولت است. این نکته در مورد حزب عدالت و توسعه، گرچه در جریان انتخابات نیز رادیکال نبود، صادق است.

۱. Anatolia، بخش آسیای ترکیه، معمولاً مترادف با آسیای صغیر، که شبه‌جزیره‌ای کوهرستانی محصور بین دریای سیاه (شمال)، دریای اژه (غرب) و دریای مدیترانه (جنوب) است. -م.

افزون بر فضاها و فرصت‌های اقتصادی و تکامل یک بورژوازی محافظه‌کار آناتولیایی در بطن آن، می‌بایست بر نقش نهادهای سیاسی در مناقشات جاری بر سر یک «تسویه حساب» تازه بین دین و سیاست نیز تأکید شود. سیاست‌ورزی اسلامی در ترکیه یک بازی حاصل صفر میان سکولارهای کمالیست و گروه‌های دینی که رژیم سکولار شاهد کاهش تدریجی آن‌ها بوده، نیست. می‌بایست این بررسی را نیز انجام داد که تقابل سکولار-اسلامی چگونه بر استحاله هر دو سوی منازعه و نیز چشم‌انداز سیاسی کشور اثرگذار بوده است. آیا برنامه عمل سیاسی اسلامی با کشیده شدن به عرصه پارلمان و دولت سکولارتر شده است؟ تماس آن با نهادهای دولتی چه آثاری داشته است؟ در ترکیه، مرز بین دین و سکولاریسم سیال و نامشخص است. دولت ترکیه نیز راهبردهایی را در رابطه با اپوزیسیون اسلامی دنبال کرده است: همگون‌سازی، سرکوب و سهیم ساختن در قدرت. در عین حال که ثمره تعامل بین اپوزیسیون اسلامی و نهادهای دولتی یک دگردیسی مشترک و پدیداری نوعی مصالحه موقت<sup>۱</sup> بوده است، تنش بین نیروها و اندیشه‌های دینی و سکولار بر سر روش‌های مشروع زندگی و ماهیت دولت و جامعه همچنان پابرجاست. این تنش، چون بسیاری از کشورهای اسلامی، نه فقط میان چالشگران دینی که در درون کل جامعه ترکیه جریان دارد. تنشی که تصویر واحدی ندارد و برحسب شرایط و احوال اقتصادی، فرهنگی و سیاسی که جنبش‌های اسلامی و سیاست‌های دولتی در آن ریشه دارند متغیر است.

در سالیان اخیر، هر چند سیاست‌های مدرنیزاسیون دولت تا حد زیادی زمینه‌ساز تکامل اپوزیسیون سیاسی اسلامی بوده‌اند، فضاها و فرصت‌های سیاسی و اقتصادی بستر لازم را برای شکل‌گیری یک مدرنیته اسلامی فراهم ساخته‌اند. برخی دولت‌ها نیز معمولاً با بهره‌گیری از نهادها و مفاهیم اسلامی

به سیاست‌های خود مشروعیت داده‌اند. رابطه بین سکولاریسم حکومتی و نهادهای اسلام رسمی با چالش جریان سکولار اجتماعی و نیز اسلام‌گرایی جامعه - محور روبه‌رو است. در نتیجه عرصه دینی شاهد حضور اسلام رسمی دولتی، شبکه‌های سنتی صوفی، جنبش نو-نور<sup>۱</sup> فتح‌الله گولن، و همچنین گروه کوچک اما خطرناک حزب‌الله کرد، است؛ و در واقع میدان هم‌آوردی «دین‌شناسانی» است که در فکر مدیریت «وسایل رستگاری»<sup>۲</sup> اند. رقابت بر سر معنا و نقش اسلام، خود نمود تازه‌ای از گفتمان سیاسی است. سیاست‌ورزی عمیقاً ریشه در شیوه‌هایی از زندگی دارد که در نمادهای گونه‌گون دینی - سکولار متجلی است. به عنوان مثال، روسری نمادی از ارزش‌ها و روش‌هایی خاص در زندگی است. ایکلمن<sup>۳</sup> و پیسکاتوری<sup>۴</sup> به درستی زبان و نمادها را «فلش‌هایی به سوی ارزش‌ها» می‌دانند. (۲۲) استفاده از تعریف ایکلمن و پیسکاتوری در مسیر تلاش برای فهم سیاست‌ورزی معاصر در ترکیه سودمند است. بنا به این تعریف، سیاست‌ورزی «رقابت و مبارزه‌ای بر سر مفاهیم نهادها... و اشراف بر نهادهایی است که ارزش‌های اجتماعی را تبیین و تصریح می‌کنند.» (۲۳) سیاست در ترکیه به مناقشه و رقابتی بر سر روش‌های زندگی و نظام‌های ارزشی گوناگون مبدل شده است.

دگردیسی جنبش اسلامی ترکیه را، از آن‌جا که در پی بقای سنت‌های عمدتاً محافظه‌کار این کشور و انتقال هویت‌ها و هنجارهای محلی به سطح ملی است، می‌توان انقلابی محافظه‌کارانه نامید؛ و همچنین از آن‌رو که طالب اخلاقی کردن نهادها و شبکه‌های سیاسی است، باید آن را انقلابی هنجارین<sup>۴</sup> قلمداد کرد. مقصود من از «انقلاب محافظه‌کارانه» نه دفاع از تغییرات فراگیر یا دگردیسی آنی، که بیش‌تر خلق فضاها و شناختی تازه در جهت فهم پندارهای گذشته و بازسازی حال است. (۲۴) انقلاب محافظه‌کارانه تا حد زیادی ریشه

1. Neo-Nur

2. Eickelman

3. Piscatori

4. normative

در آرمان امپراتوری عثمانی برای «بزرگ‌تر» و «بهتر» شدن از راه غلبه بر ایدئولوژی متصلّب دولت-ملت دارد. این پندارها را نه روشنفکران، بلکه بیش‌تر طبقاتی فرودست پیش می‌برند که احساس می‌کنند به بازی گرفته نشده‌اند و از شرایط غالب سیاسی-اجتماعی ناراضی‌اند. حزب عدالت و توسعه، در برداشت خود از یک ترکیه جدید، نگاهی نیز به بازسازی اتحادها و بازتوزیع قدرت سیاسی دارد؛ در پی راه‌هایی برای خلق نهادها و ارزش‌های تازه است؛ و مهم‌تر از همه، می‌کوشد تا سبک و الگوی جا افتاده کمالیستی، به‌عنوان تفکری «مترقی» و «نخبه‌گرا»، را ریشه‌کن سازد. هدف اصلی آن نیز هم‌تراز ساختن جامعه‌ای است که شکاف عمده‌ای بین پایین و بالای آن نباشد. به‌طور خلاصه رؤیای حزب عدالت و توسعه بازسازی سیاست‌ها، در راستای هویت و نیاز جامعه مدنی است. هر چند رؤیای انتقال شایسته قدرت به مردم، به دلیل وسوسه‌های اقتدارگرایانه اردوغان و مشکلات ساختاری ترکیه مدرن هنوز به‌طور کامل محقق نشده است.



## یادداشت‌ها

۱. عنوان ترکی حزب عدالت و توسعه "Adalet ve Kalkınma Partisi" است و حزب در برابر آن از عنوان اختصاری "AK Parti" استفاده می‌کند. این کاربرد، از آن رو که "AK" در زبان ترکی به معنای روشن، خالص، سفید، پاک و نالوده است، تا حدودی مناقشه‌برانگیز نیز بوده است. "AK Parti" مفهوم ضمنی «حزب روشنائی» را دارد و نماد و نشانه حزب نیز یک لامپ روشنائی است. اندیشمندان منتقد حزب از این عنوان، به دلیل مفهوم ضمنی بسیار مثبت آن، استفاده نمی‌کنند.
2. Emmanuel Sivan. "The Clash within Islam," *Survival* 45:1 (Spring 2003), 30. Sivan treats the electoral victory of the AKP as the rise and consolidation of Islamism in Turkey. His sweeping generalizations reflect a rather limited understanding of Turkish politics and this leads him to a number of ideologically tinged conclusions.
3. Graham Fuller's writings were critical in the depiction of the AKP as an Islamic party. "Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation," *American Journal of Islamic Social Sciences*, 22:3 (Summer 2005), 23-24.
4. *The Economist*, November 27, 2004.
5. *The Economist*, August 2, 2007.
6. Jenny White, "The End of Islamism?" in Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 87-111.
7. Stathis N. Kalyvas, "Religious Mobilization and Unsecular Politics," in T. Keselman and J. Buttigieg (eds.) *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003).
8. Yasin Aktay, "Siyasette İslamiliğin Sınırları ve İmkanları," *Tezkire*, 33 (July-August 2003), 31-41.
9. See interview with Akdoğan, *Sabah*, August 16, 2003. He argues that the AKP is not conducting the politics of ethnic or sectarian identity. It is not an identity-based party but it has its own inclusive identity. Yalçın Akdoğan, *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi* (İstanbul: Alfa, 2004).
10. *Milliyet*, November 19, 1994.
11. N. Bowcott, "Islamic Party Wins in Turkey," *Guardian*, November 7, 2002.

۱۲. من برداشت کازانووا از سکولاریسم را به کار می‌برم که سه وجه عمده دارد: تمایزگذاری دینی، خصوصی‌سازی و فروگرایی.

See Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

13. *Development and Democratization Program 2:1*. [www.akparti.org.tr/programeng3.asp](http://www.akparti.org.tr/programeng3.asp)

14. Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (New York: Routledge, 1991); Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994) and *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004); L. Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000); James Piscatori and Dale Eickelman, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996); John Esposito and François Burgat (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003); Joel Beinin and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997); Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996); Charles Kurzman, "Bin Laden and Other Thoroughly Modern Muslims," *Contexts*, 1 (Fall/Winter 2002), 13-20.

۱۵. گلدبرگ با توجه به ویژگی پیشامدرنی هم پاک‌دینی و هم اسلام‌گرایی می‌نویسد:

کالوینیسیم (Calvinism) و جنبش‌های اسلام‌گرای سنی معاصر در مصر گفتمان‌هایی معطوف به ماهیت قدرت در جامعه‌اند. به لحاظ تاریخی، هر دو جنبش زمانی به پا خاستند که قدرت‌های مرکزی حکومتی به طرح ادعاهای مطلق‌باورانه برای کسب قدرت سیاسی پرداختند و در این فراگرد، به شیوه‌هایی نوین درصدد سلطه بر جوامع کشاورزی تحول‌یافته برآمدند. به لحاظ عقیدتی، هر دو جنبش تأکید داشتند که ادعاهای قدرت‌های مرکزی سکولار اسماً دینی برای تسخیر قدرت وقتی با ادعاهای خداوند در ضمیر مؤمنان در تضاد قرار گیرد نوعی نفس‌پرستی کفرآمیز خواهد بود. به لحاظ اجتماعی، هر دو جنبش درصدد دور کردن قدرت دینی از دسترس افرادی بودند که مجوز رسمی تفسیر متون برای شهروندان عادی را داشتند. به لحاظ نهادی نیز، هر دو جنبش دست اندرکار خلق جوامعی متشکل از مؤمنانی داوطلب، پراکنده و برخوردار از انضباطی خودانگیخته بودند که همبستگی و سرسپاری ذاتی آنان فراسوی توان قدرت مطلقه در ایجاد آن قرار داشته و در نتیجه می‌توانند به گونه‌ای مستبدانه و غیردموکراتیک به قدرت سیاسی پسمطلقه مبدل شوند.

- Ellis Goldberg, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism," in Juan R.I. Cole (ed.), *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1992), p. 195.
16. Scott Mainwaring and Timothy R. Scully (eds.), *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Change* (Stanford: Stanford University Press, 2003).
17. Vali Nasr, "The Rise of 'Muslim Democracy'," *Journal of Democracy*, 16:2 (April 2005), 13-27.
18. Jacques Maritain, *Integral Humanism* (New York: Scribner's, 1938).
19. More on the ideas of Maritain, see Paul Sigmund, "Maritain on Politics," in Deal Hudson and Matthew Mancini (eds.), *Understanding Maritain* (Macon: Mercer University Press, 1987), pp. 153-170.
20. For more on Islamic movements and democracy, see Vali Nasr, "The Rise of 'Muslim Democracy'," *Journal of Democracy*, 16:2 (2005), 13-27; Njorn Olav Utvik, "Hizb al-Wasat and the Potential for Change in Egyptian Islamism," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14:3 (2005), 293-306. For Indonesia, Robert W. Hefner, *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton: Princeton University Press, 2005). For Turkey, M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003). For Morocco, Isabelle Werenfels, "Between Integration and Repression," *SWP Research Paper*, S 39 (December 2005).
21. Stathis N. Kalyvas, "Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties," *Comparative Politics*, 22 (July 2000), 379-397; John Waterbury, "Fortuitous By-Products," *Comparative Politics*, 29 (April 1997), 383-402; Nancy Bermeo, "Myths of Moderation: Confrontation and Conflict during Democratic Transitions," *Comparative Politics*, 29 (April 1997), 305-322.
22. Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 9.
23. Eickelman and Piscatori, *Muslim Politics*, p. 9.
24. Bjorn Olav Utvik, "The Modernizing Force of Islam," in John Esposito and François Burgat (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003), pp. 43-68.

## زمینه تاریخی و عقیدتی

انقلاب‌های بزرگ گاه به آرامی رخ می‌دهند و اهمیت‌شان، در غوغای رویدادهای چشم‌نوازتر، در سایه قرار می‌گیرد. تنها با گذشت زمان این جابه‌جایی را می‌توان احساس کرد. ترکیه متحول شده است. این تحول اما نه معلول جنگ یا بحرانی عمده، که حاصل ظهور یک بورژوازی آناتولیایی، با بلندگرایی‌هایی معطوف به اتحادیه اروپایی است. کودتای ۲۸ فوریه ۱۹۹۷، بحران اقتصادی ۲۰۰۱ و موازین کپنهاک برای الحاق به اتحادیه اروپایی، از عوامل شتاب‌دهنده این تحول بوده‌اند. از سال ۱۹۹۹ فرآیند پیوستن به اتحادیه اروپایی نقش مهمی در شتاب و تمرکز اصلاحات سیاسی داشته است. هر چند تأثیر این فرآیند تا حد زیادی بسته به پویایی سیاست‌ورزی داخلی ترکیه، خصوصاً میزان پای‌بندی سازمان‌های عمده جامعه مدنی، و نیز تعهد حکومت نسبت به آن، است. (۱) در عین حال که بسیاری از اندیشمندان موج جدید دموکراتیزاسیون را در چارچوب موازین کپنهاک تفسیر می‌کنند، شخصاً مایلم عامل خارجی را نه از علل مستقیم فرآیند دموکراتیزاسیون در دولت و جامعه ترکیه، بلکه تسهیل‌کننده آن به حساب آورم؛ و بیش‌تر بر نقش فضاها و فرصت‌ها در ایجاد نوعی خودآگاهی دموکراتیک‌تر و مدنی‌تر تأکید کنم. (۲) این کتاب همچنین سازوکارها و شرایطی را که فرآیند عضویت در

اتحادیه اروپایی از طریق آن موجب شکل‌گیری سیاست‌های داخلی ترکیه شده تشریح می‌کند.

دگردسی سیاست‌های ترکیه حاصل تعاملی درون‌زا میان رویدادهای داخلی و خارجی و نیز ملغمه‌ای شگفت از سنت اسلامی و هنجارهای اتحادیه اروپایی است، که بر اساس سیاست‌های محلی و جهانی عمل می‌کند. چارچوب این دگردسی فرآیند عضویت در اتحادیه اروپایی و برخی پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن است. ترکیه به تدریج بازتر و کثرت‌گراتر شده و بیش از پیش ممزوج و درهم آمیخته است. حزب عدالت و توسعه هم محصول این دگردسی و هم عامل موج جدید تغییر است.

در حالی که برخی اندیشمندان انقلاب حزب عدالت و توسعه را حاصل تلاشی در راستای دستیابی به امنیت و مشروعیت، رودرروی نهادی کمالیستی، می‌دانند، تأکید من بر عوامل ساختاری، اجتماعی و اقتصادی است. احسان دایی بهره‌گیری حزب عدالت و توسعه از حقوق بشر و دموکراسی را گفتمانی در راستای ایجاد ائتلافی لیبرال-دموکرات با بخش‌هایی مدرن / سکولار - که این حزب را بازیگری مشروع می‌شناسند - معرفی می‌کند. با وجود این، کودتای نظامی سال ۱۹۹۷ علیه دولت اربکان که به شیوه دموکراتیک برگزیده شده بود، با آشکار ساختن ضعف‌های نیروهای سیاسی داخلی، گروه‌های مسلمان ترکیه را ناگزیر ساخت تا در برابر اقتدار سیاسی فراگیر ارتش به حمایت خارجی رو کنند. رهبری حزب عدالت و توسعه به نیاز خود به چتر ایمنی اتحادیه اروپایی برای تقویت دموکراسی و توسعه حقوق بشر آگاهی دارد. من تکیه بر اتحادیه اروپایی را نه فقط یک تاکتیک که تلاشی در جهت تعمیق جامعه مدنی و دموکراسی می‌دانم. کودتای نظامی - غیرنظامی ۲۸ فوریه عامل بزرگ‌ترین گسست در صفوف راست میانه بود. قبل از این کودتا، رأی‌دهندگان در ترکیه به چپ (بیست و پنج درصد) و راست (هفتاد درصد) تقسیم می‌شدند. بر جناح راست دو ایدئولوژی چیره بود: اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم ترک - دو هویتی که چون دوایری هم‌پوشان

عامل تبادل مداوم مردمی بین ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی هستند. دایره اسلامی با ناسیونالیسم کرد نیز نوعی هم‌پوشانی دارد. هویت اسلامی به نحوی، نه چون یک پل که حلقه واسطی بین ناسیونالیسم کرد و ترک است. با این همه، هویت غالب اسلامی به دلیل ریشه داشتن در میراث عثمانی و تاحد زیادی برخورداری از آن، بیش‌تر رنگ ترک و عثمانی دارد. هویت اسلامی خود به مسئله کردی نپرداخته اما از افراطی شدن مواضع دو گروه قومی نیز جلوگیری کرده است.

از زمان کودتای ۲۸ فوریه، این دوایر دورتر شده‌اند و از تداخل آن‌ها کاسته شده است. به لحاظ تاریخی، هم‌پوشانی اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم ترک زبان ایدئولوژیک راست میانه را، به عنوان جریانی دولت‌گرا و جمع‌باور به وجود آورد، که برای حفاظت از خود در برابر نیروهای چپ و بیگانه زیر چتر دولت پناه گرفته بود. گروه‌های اسلامی راست میانه بر اهمیت نقش جامعه در برابر «فردباوری خودمحورانه» اصرار دارند. این جناح، همراه با گروه‌های اسلامی، رهایی از سیطره دولت را به عنوان هدف نخستین خود مدنظر دارند. کودتای ۲۸ فوریه با هدف حضور ارزش‌های اسلامی در سپهر عمومی، ضمن دست زدن به عملیات ایدئایی علیه گروه‌های نقش‌بندی و نورسی، پایگاه سنتی راست میانه را مورد حمله قرار داد. برای اولین بار گروه‌های اسلامی هوادار دولت و راست میانه مشروعیت نظامیان ترک را به شدت زیر سؤال بردند. بخش‌های محافظه‌کار و اسلامی جمعیت با شورش علیه رسالت خودخوانده نظامیان، در صدد برآمدند تا با حمایت از فرآیند اتحادیه اروپایی دولت و آزادی‌های خود را از سیطره نظامیان رها سازند. در نتیجه بزرگ‌ترین بازنده کودتای ۲۸ فوریه خود نظامیان بودند، که با وجود پیروزی در حذف دولتی منتخب بر اساس موازین دموکراتیک هیچ‌گاه نتوانستند اعتبار پیشین خود در برابر راست میانه را بازآفرینی کنند.

محصول ویرانگر این انقلاب محافظه‌کارانه انتخابات عمومی سال ۲۰۰۲ بود که بدون نگاهی به انقلاب اوزال در سال‌های ۱۹۸۰ نمی‌توان آن را به طور

کامل شناخت. تورگوت اوزال آغازگر روند آزادسازی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ترکیه بود و سیاست‌های اصلاحی وی هدف توسعه سپهر سیاسی و ایجاد فرصت‌های آموزشی، اقتصادی و قانونی را دنبال می‌کرد، که خود انقلابی پویا در خلق فضاهاى جدید بود. بعد از درگذشت ناگهانی اوزال در سال ۱۹۹۳، گروهی فاسد از سیاست‌مداران، بازرگانان و غول‌های رسانه‌ای تا سال ۲۰۰۲ حکومت ترکیه را در چنگ خود داشتند که هر زمان لازم بود از ارتش برای مقابله با اپوزیسیون «افراطی مسلمان» استفاده می‌کردند.

قصد من بررسی رویدادهای جاری در چارچوب دو قرن غربی‌سازی<sup>۱</sup> ترکیه است؛ بدون این‌که بخواهم نقش جنبش‌های اجتماعی مقاوم در برابر برخی تغییرات ساختاری را نادیده بگیرم. دیوان‌سالاری ترک، به‌خصوص ارتش، در غیاب یک بورژوازی قدرتمند ملی، مسئولیت کامل پیشبرد پروژه غربی‌سازی و بنای دولت و ملتی جدید را برعهده داشت.

تاریخ ترکیه بعد از سال ۱۹۶۰ بازتابی از معارضه بین یک بورژوازی نوپدید و دیوان‌سالاری مسلط نظامی-غیرنظامی بر سر تعریف و شتاب فرآیند مدرن‌سازی در برابر غربی‌سازی است. در دوران حکومت اوزال، با زوال تدریجی نفوذ دیوان‌سالاری نظامی-غیرنظامی و رشد بیش از پیش اقتدار طبقه جدید آناتولیایی، در کنار صاحبان صنایعی با محوریت استانبول، ساختار طبقاتی و اتحادهای سیاسی دچار تحولی شگرف شد. این فرآیند با خلق فرصت‌های تازه اقتصادی، نظام سیاسی مشارکتی و سکولار و اشکال جدیدی از شبکه‌های ارتباطی، بر زبان حقوق بشری تأکید داشته است. حزب عدالت و توسعه محصول کشمکشی بین مدرنیته بومی و غربی‌سازی است که دو رویداد بر برجستگی آن افزوده است: کودتای ۱۹۹۷ و بحران اقتصادی سال ۲۰۰۱. این حزب برای تجدید این فراگرد و حتی تسریع آن از طریق اجرای موازین کپنهاک برای عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی

به قدرت رسید. در نتیجه می‌بایست آن را نه به‌عنوان شورشی علیه مدرنیته، یا حتی فرآیند اروپایی‌سازی، که علیه کمالیسمی انعطاف‌ناپذیر و رویدادهایی هم‌پیوند با کودتا و بحران اقتصادی به‌حساب آورد.

### عوامل زمینه‌ساز سکولاریسم

برای درک امکان کاربرد تجربه ترکیه در حوزه دموکراسی و مدرنیته، به‌عنوان مدلی برای سایر کشورهای اسلامی، بهره‌گیری از رهیافتی تاریخی اهمیت دارد. در این ارتباط من نگاهی دقیق به پنج مرحله مختلف در دگردیسی ترکیه خواهم انداخت. (۳) قبل از بررسی این مراحل، ارائه پیشینه کوتاهی درباره دولت و جامعه عثمانی و نقش اسلام در آن حائز اهمیت است.

ترک‌ها با تأسیس دولت عثمانی، خدمات خود را وقف توسعه اسلام کردند. اسلام در این حکومت به نقطه اوج خود رسید و ترک‌ها قدرتمندترین و باثبات‌ترین حکومت شناخته شده در منطقه تا آن زمان را به‌وجود آوردند. عثمانی‌های متعلق به استپ‌های آسیای مرکزی با ایجاد سلسله‌هایی در آناتولی در سه قاره آسیا، اروپا و آفریقا دامن گسترده شدند. این حکومت در قرن هفدهم به اوج توسعه ارضی خود رسید و به یمن نرمش‌پذیری، قابلیت‌های چندگانه و مهارت‌های تشکیلاتی خود، و نیز فتور دشمنان، از دروازه‌های وین تا آذربایجان و از کریمه تا سودان گسترش یافت.

اسلام به‌عنوان منشأ مشروعیت، وحدت دین و دولت و سرچشمه هویت آن، نه فقط خاستگاه حکومت که نمادی از یکپارچگی جامعه ترکیه بود و نقشی شناختی از کردار و اندیشه، گنجینه‌ای از حافظه و نیز احساسی از اقتدار ارائه می‌کرد. هم حکومت و هم جامعه درونمایه عمیق دینی و تکامل مشترک داشتند. هر چند اسلام آناتولی همواره تحت تأثیر تنش بین حوزه‌های علمی اسلام سنتی و کلبه‌های صوفی<sup>۱</sup> اسلام دگراندیش و بدعت‌گرا<sup>۲</sup> بود. نگاه به



این تعارض برای فهم تکامل شیوه‌ها و نهادهای اسلامی در ترکیهٔ معاصر سودمند است. در امپراتوری عثمانی، اسلام سنتی-حنفی به دین حکومت مرکزی با شبکه‌های آموزشی خاص خود در مراکز عمدهٔ شهری مبدل شد؛ در حالی که اسلام بدعت‌گرای مبتنی بر فرهنگ غیرنوشتاری کلبه‌های صوفی همچنان آیین گروه‌های محروم و رنج‌دیده بود و همواره امکان سودجویی از آن به عنوان هویتی مخالف، رودرروی قدرت مرکزی، وجود داشت. افزون بر آن در حالی که اسلام بدعت‌گرا غیرنظام‌مند، عمدتاً ترکیبی و مبتنی بر ادبیات شفاهی بود، اسلام سنتی ادبیاتی نوشتاری و کاملاً روشن بر اساس قرآن و سنت داشت. (۴)

طرح ایدئولوژی غزا<sup>۱</sup>، دین و دولت (وحدت دین و حکومت) و خلافت، در قرن نوزدهم، بازتابی از ریشهٔ اسلامی حکومت و جامعهٔ عثمانی است. (۵) سنت غزوات، یا جنگ به‌خاطر توسعهٔ اسلام، جانمایهٔ تحرک نظامی عثمانی بود. (۶) امروز ایدئولوژی غزا، به‌خصوص برای هواداران راست میانه همچنان پویایی دارد و جزء مهمی از نقش و انگاره‌ای است که نظامیان برای خود قائل‌اند. فتح مکه و مدینه و چیرگی بر ممالیک مصر در سال ۱۵۱۷ حاکمان عثمانی را یاری داد تا غزا را دست‌مایهٔ جلوس بر مسند «مدافعان راستین اسلام» سازند؛ مقامی که سلاطین عثمانی به‌عنوان «تولیت حرمین شریفین» (شهرهای مقدس مکه و مدینه) به ارث برده بودند. در اواخر قرن نوزدهم، سلطان عبدالحمید دوم (۱۸۷۶-۱۹۰۸) به منظور ارتقای مشروعیت و اقتدار دولت در برابر دست‌اندازی‌های اروپاییان مفهوم خلافت را مطرح ساخت. نهاد خلافت با تضعیف دولت عثمانی نیز عمومیت یافت و اولین بار معاهدهٔ کی‌نارکا<sup>۲</sup> [کی‌نارجی] که در سال ۱۷۷۴ بین دول عثمانی و روسیه منعقد شد به کار رفت. خلیل اینال جیک معتقد است حاکمان عثمانی در توجیه عملکردها و تصمیمات خود همواره عنایت خاص به قوانین اسلامی

۱. جنگ با کفار با هدف اسلام آوردن آنان.

داشته‌اند. (۷) در امپراتوری عثمانی، حاکم وضع‌کنندهٔ قانون، مجموعه‌ای از قوانین سکولار اما کاملاً منطبق با شریعت، نیز هست. قانون ریشه‌هایی در سنت ترک-مغول دارد که در آن نقش قانون صادره از سوی حاکم، با هدف حفظ نظم و سلامت عمومی، مورد تأکید قرار گرفته است. (۸)

در حکومت عثمانی علما، نهاد خبرگان فقه اسلامی، مسئولیت تدریس، افتا و اجرای شریعت اسلامی را بر عهده دارند. حاکمان عثمانی، خصوصاً بعد از قرن شانزدهم، عهده‌دار تعیین ساختار نهاد علما بوده‌اند؛ که البته عملکرد آن شباهتی با کلیسا نداشت. علما، به لحاظ عزل و نصب و مواجب، کاملاً در دیوان‌سالاری دولتی ادغام شده بودند. قضات ضمن عهده‌دار بودن وظایفی در استان‌ها در راستای حفظ نظم و اجرای عدالت، مالیات نیز وصول می‌کردند و بر بنیادهای دینی نظارت داشتند. حکومت از طریق جذب علما در دیوان‌سالاری خود، به‌نحو مؤثر بر آنان نظارت داشت و «نظارت بر دین» به وظیفهٔ اصلی نظام عثمانی مبدل شده بود. این سنت در جمهوری ترکیه نیز، که در آن اسلام همواره تابعی از نیازهای دولت بوده، نهادینه شده و استمرار داشته است. یکی از عوامل کلیدی سکولاریسم در ترکیهٔ مدرن با این میراث عثمانی - نظارت نهادینهٔ حکومت بر دین - و نیز نقش قانون پیوندی تنگاتنگ دارد.

در کنار مفهوم خدمت، دومین مفهوم از حیث اهمیت که برای فهم نقش عثمانی در سکولاریسم ترکیه باید مورد توجه قرار گیرد، قانون یا احکام صادره از سوی سلطان در زمینه‌هایی بود که خلأ قوانین اسلامی در آن وجود داشت. قانون حکومتی سلطان، یا «اقتدار قانونی سلطان» مستقیماً ناظر بر عملکرد دیوان‌سالاری و دیوان‌سالاران بود؛ که در مدارس قصر آموزش دیده و فارغ از حوزهٔ شریعت، همواره در خدمت سلطان بودند. ارزیابی عملکرد آنان نیز برحسب خدماتشان به حکومت صورت می‌گرفت. قانون به‌نوبهٔ خود با کمک به ایجاد قلمروی سکولار و فارغ از حوزهٔ شریعت، تأثیر قابل توجهی بر فرآیند سکولاریزاسیون نظام عثمانی در قرن بیستم داشت. علما، با وجود

برخورداری از اختیار لغو قوانین مغایر با شرع، از آن رو که خود در خدمت دولت بودند به قدرت آن را اعمال می کردند. به طور خلاصه، در نظام عثمانی قانون ابزاری برای حفظ حکومت و تبیین کننده نقش اسلام بود؛ و جدایی بین شرع و قانون موجب می شد تا قدرت در اختیار بخش عمومی قرار گرفته و دولت به عنوان هویتی مستقل شناخته شود. در حالی که نهادهای دینی به شدت تحت اشراف حکومت بودند، حکومت اسلامی، به دلیل قدرت قانون و نقش فراگیر دیوان سالاری هیچ گاه به یک دین سالاری اسلامی مبدل نشد.

سلطان برای جلوگیری از تضعیف حکومت و به اتکای مشروعیت ذاتی قانون، احکام تنظیمات (اصلاحات) را که مجموعه ای از لوایح قانونی در راستای تجدید ساختار حکومت و مناسبات آن با جامعه بود، صادر می کرد. دوران تنظیمات (۱۸۶۰-۱۸۳۰) هدف نوسازی دولت و جامعه، از طریق مرکزمداری، اصلاح مشارکت اداری با تأکید بر نقش آموزش و نیز ایجاد یک ساختار ارزشی تازه یا اصلاح ساختار موجود را دنبال می کرد.

چالش های موجود - هم در جبهه جنگ و هم در درون جامعه عثمانی - مشوق مسئولان در اصلاح دیوان سالاری، آموزش و نظامات قانونی و نیز خلق مفهوم تازه ای از هویت عثمانی بود. بحث اصلاحات دفاعی تنظیمات در جریان تصویب قانون اساسی ۱۸۷۶ و تأسیس اولین پارلمان عثمانی به اوج رسید. (۹) این اصلاحات نه در صدد تضعیف اسلام که ایجاد نظامی سکولار به موازات آن بود؛ و برخی اصلاحات آن حتی بر مبنای اسلام توجیه یا به عنوان اسلامی ارائه می شدند. در نتیجه تنظیمات چالشی در برابر نظام هنجاری اسلام - محور، به عنوان اصل پایه ای حکومت عثمانی، به حساب نمی آمد و اسلام همچنان سرچشمه مشروعیت آن بود.

دیوان سالاری تنظیمات همچنین از آزادی های این دوران برای تحکیم اقتدار حکومت، به خصوص دیوان سالاری آن، سود جستند. نظام جدید آموزشی، خارج از حوزه نظارت نهادهای دینی، به شکل گیری طبقه تازه ای از

دیوان سالارانی کمک کرد که توان رهبری جنبش قانون اساسی را در امپراتوری داشتند. دانشجویانی برای تحصیل به فرانسه و آلمان اعزام شدند و پس از بازگشت، با ره توشه‌ای از آرمان‌های غربی، به شکل‌گیری احساسات اصیل ناسیونالیستی در پیوند با دولت و میهن، یا وطن، کمک کردند. از جمله این گروه، که به ترک‌های جوان مشهور شدند، ابراهیم سیناسی افندی (۱۸۸۰-۱۸۳۰)، نامیک کمال بیگ (۱۸۸۸-۱۸۴۰) و ضیا پاشا (۱۸۸۰-۱۸۳۰) بودند، که در بومی‌سازی مفاهیم اروپایی آزادی، شهروندی، افکار عمومی، حقوق طبیعی، ملت، وطن و دولت مشروطه بر اساس قانون اساسی نقش محوری داشتند. سیناسی افندی فردی بود که بعد از تحصیلات خود در پاریس، واژه «ملت» را به کار برد و بحث دولت مشروطه و قانون‌مدار را مطرح ساخت. (۱۰) نقش نامیک کمال نیز در بازتعریف رسالت دولت به عنوان ابزاری برای دفاع از حقوق شهروندی اساسی بود. وی ایده حاکمیت مردم را مطرح ساخت که می‌توانست مورد استفاده حکومتی قانون-محور قرار گیرد. نامیک کمال همچنین با بازانندیشی در مفاهیم اسلامی، در چارچوب مشروطه‌خواهی<sup>۱</sup> و مفهوم نوین هویت (ملت)، به نظریه‌پرداز کلیدی عثمانیسم مبدل شد. وی مفهوم وطن را به عنوان چارچوبی برای وفاداری و التزام همه عثمانی‌ها، صرف‌نظر از دین و قومیت آنان، رواج داد و (۱۱) با ترکیب آن با حاکمیت عمومی، معتقد بود که لازمه عشق به سرزمین‌پدري اذعان به حاکمیت این سرزمین است. با این همه، نامیک کمال مفاهیم خود را در چارچوب اسلام توجیه می‌کرد و هیچ‌گاه نظام هنجاری اسلامی را مورد چالش قرار نداد. نظرات این روشنفکران زمینه لازم برای تصویب قانون اساسی سال ۱۸۷۶ را فراهم ساخت؛ قانونی که نامیک کمال آن را تدوین کرده بود و با گشایش اولین پارلمان عثمانی در ۱۹ مارس ۱۸۷۷، توسط مدحت پاشا (۱۸۸۴-۱۸۲۲) به اجرا گذاشته شد. سلطان عبدالحمید دوم، در

سال ۱۸۷۸ پارلمان را به بهانه دخالت‌های اروپاییان، شکست‌های بالکان و ناآرامی‌های داخل کشور تعطیل کرد، اما در سال ۱۹۰۸ آن را دگرباره بازگشایی نمود. ویژگی دوران عبدالحمید دوم واکنش او در برابر ترک‌های جوان بود که طی آن سلطان می‌کوشید تا اقتدار دولت را با تأکید بر نقش اسلام مستحکم سازد. هر چند تجربه او نتوانست جلوی هزیمت بالکان را بگیرد. افزون بر آن، بسیاری از روشنفکران رویکردهای سکولارتر و اثبات‌گرایانه‌تری نسبت به حکمرانی و بازسازی جامعه در راستای ناسیونالیسم ترک پیش گرفتند.

نسل بعدی ترک‌های جوان، برخلاف نسل نامیک کمال، خواستار دگردیسی کامل جامعه عثمانی از طریق اعمال اقتدار سیاسی بودند. آنان خود را «نخبگان دانش» می‌خواندند و، به شدت تحت تأثیر اثبات‌گرایی، بازسازی جامعه بر اساس اصول علمی را دنبال می‌کردند. شعار اثبات‌گرایانه «نظم و پیشرفت» نه تنها ذهنیت ترک‌های جوان را شکل داد که عنوان تشکیلاتشان را نیز مشخص ساخت: «اتحاد و پیشرفت»، که در آن واژه «پیشرفت» برجای مانده و «اتحاد» جانشین «نظم» شده بود. (۱۲) ترک‌های جوان برای نشر عقاید خود و جلب حمایت جامعه در مبارزه علیه عبدالحمید دوم، که اسلام منبع اصلی مشروعیت او بود، هرگز تردیدی در بهره‌گیری از اسلام نشان ندادند.

بعد از عزل عبدالحمید دوم در سال ۱۹۰۹، برخی گروه‌های روشنفکری با هدف تمرکز بر مشکلات دولت و جامعه، ظهور کردند - روشنفکرانی چون ضیا گوکالب، جامعه‌شناس و فعال سیاسی، که اسلام را جانیامیه هویت ملی ترک می‌دانستند. گوکالب کاملاً به قدرت ناسیونالیسم باور داشت و معتقد بود که زمان لازم برای گذار از مرحله امت (جامعه دینداران) به ملت، در راستای دستیابی به «حیات نوین»، از طریق خلق نظم اجتماعی، سیاسی و اخلاقی

تازه مبتنی بر هویت و همبستگی ملی، فرا رسیده است. (۱۳) گوکالب چارچوب تازه‌ای برای بازسازی جامعه و نظام حکومتی<sup>۱</sup> به وجود آورد. وی فرهنگ (ملی) را از تمدن (بین‌المللی) متمایز ساخت و از ترک‌ها خواست تا، با نقد سنت خود، شریک این تمدن شوند. وی همچنین نگاهی بسیار منطقی به اسلام، به عنوان ملات اجتماعی و سرچشمه اخلاق داشت و مدافع سکولاریزاسیون اداره امور عمومی بود. در فاصله سال‌های ۱۹۱۳ و ۱۹۱۸، باورهای او زمینه‌ساز اصلاحات ترک‌های جوان در راستای مدرنیزاسیون جامعه بود. ترک‌های جوان، در چارچوب کمیته اتحاد و پیشرفت، قانون جدید سکولار موازین خانواده را به تصویب رساندند، نظام آموزشی را سکولار ساختند و دادگاه‌های دینی را تحت اشراف دادگاه‌های سکولار قرار دادند. گوکالب برخلاف پیش‌تر ترک‌های جوان، به دین حمله نمی‌کرد و آن را مانعی در برابر علم و پیشرفت نمی‌دانست. برخی ترک‌های جوان، که هوادار اندیشه «حیات نوین» بودند، به شدت از اسلام انتقاد می‌کردند، آن را منشأ عقب‌ماندگی می‌دانستند و به آن چون معضلی می‌نگریستند که باید برطرف شود — قرائتی ستیزه‌جو از سکولاریسم که قدرتمندتر و بی‌پروا تر از اندیشه‌های گوکالب در میان پایه‌گذاران جمهوری مدرن رواج داشت. (۱۴) عبدالله جودت، سکولاریستی ستیزه‌جو و تندرو، اعتقادی به سازگاری اسلام با علم و نیازهای عصر جدید نداشت. (۱۵) وی یکی از متعصب‌ترین اعضای ترک‌های جوان در نقد اسلام و هواداری از پروژه انقلاب اجتماعی - اثبات‌گرایانه در راستای خاتمه دادن به نقش دین در جامعه بود. برداشت گوکالب از هویت ملی بر قرائتی ظریف از فرهنگ و تمدن مبتنی بود و اسلام را عاملی حیاتی در فرهنگ ترکیه به حساب می‌آورد. از نگاه او فرهنگ دربردارنده ارزش‌ها، باورها و آرمان‌های مشترکی بود که زمینه‌ساز شکل‌گیری ملت‌اند. وی تمدن را غیردینی و دستاورد مشترک بشریت

می دانست. (۱۶) به این ترتیب، ترک‌ها، فارغ از یک تعریف مسیحی از تمدن غربی، می توانستند بخشی از آن به حساب آیند.

### رسالت نهاد مدیریت امور دینی: اسلام روشنگر

پروژه اصلاحات امپراتوری عثمانی در قرن نوزدهم ماهیتاً با پروژه قرن بیستمی جمهوری متفاوت بود. پروژه نخست هدف حفاظت از کشوری چند قومیتی را، از طریق مجموعه اصلاحاتی، دنبال می کرد که موجب توانمندی آن در رقابت با اروپا باشد. هدف این اصلاحات نه حذف جهان بینی اسلامی یا خلق یک «اسلام اصلاح شده»، که بهره گیری از مفاهیم اسلامی برای مشروعیت دادن به نهادها و روش های نوین در راستای استحکام کشور بود. مدرنیزاسیون همراه با اسلام و نه علیه یا بدون اسلام دنبال می شد. در برابر آن، جمهوری خواستار مدرنیزاسیونی مشروعیت یافته از اسلام نبود و سیاست تازه ای مبتنی بر حذف اسلام رسمی از سپهر عمومی و، در صورت لزوم، خلق اسلامی «اصلاح شده» را، که زمینه ساز فرآیند سکولاریزاسیون باشد، دنبال می کرد. گذار از اصلاحات قرن نوزدهمی با اسلام به اصلاحات جمهوری بدون اسلام، بازتابی از یک گسست عمده بود که در نهایت اسلام را به هویتی مخالف مبدل می ساخت. (۱۷)

در جنگ استقلال، برخی علما با سرپیچی از اطاعت خلیفه، از اقدامات آتاتورک پشتیبانی کردند. (۱۸) غلمای ملی گرا شدیداً با مبارزات ملی احساس همبستگی می کردند و برای دستیابی به یک موضع آبرومندتر دینی، در جهت خدمت به پیشرفت ملت، پشتیبان سکولاریسم آتاتورک بودند. به عنوان مثال، احمد ه. آکسکی که در آن زمان ریاست نهاد مدیریت امور دینی را بر عهده داشت، معتقد بود که یک مسلمان خوب یک شهروند خوب ترک نیز هست و با تأکید بر نقش دین در حفظ سلامت ملت ترک به قصد تحکیم مسئولیت های مدنی، از ارزش های دینی دفاع می کرد. در حالی که تلاشی اصیل برای شکل دهی یک دین ملی در جریان بود، آکسکی بر کاربرد اجتماعی اسلام در

بنای جامعه مدنی تأکید داشت. این تلاش‌ها را می‌توان راهی برای خلق یک دین «مدنی»، فارغ از آیین‌ها و باورهای جزئی و مشتمل بر اصولی برای پیشبرد اخلاق و احساس مسئولیت مدنی در راستای غنای نظم اجتماعی به حساب آورد. جمهوری ترکیه می‌کوشید تا از طریق نهاد مدیریت امور دینی قرائتی بومی از «اسلام مدرن» ارائه دهد. (۱۹) نهاد مدیریت امور دینی از سال ۱۹۲۴ مسئولیت امور دینی و تفسیر اسلام را به طرق زیر برعهده داشته است: (الف) نظارت بر محتوای خطبه‌های نماز جمعه و نظرات دینی با هدف جلوگیری از شکل‌گیری باورهای ضد جمهوریت؛ و (ب) تبیین و تدوین «اسلام مدرن» سازگار با الزامات کشور. (۲۰) دولت مالک مساجد است و مسئولان دینی را به عنوان کارکنان خود و با مستمری مشخص نصب می‌کند. مسئولان رسمی دینی تحت نظر وزارت آموزش در مدارس امام خطیب آموزش می‌یابند.

رسالت مدیریت امور دینی از صرف نظارت بر دین و عبادات در چارچوب قانون اساسی ۱۹۲۴ فراتر رفته و اقدامات لازم برای «حصول اطمینان از وفاداری مسلمین به اندیشه‌های ملی» را نیز دربر می‌گیرد. قانون ۶۳۳ سال ۱۹۶۳ بازتعریفی از رسالت نهاد مدیریت امور دینی را به این شرح ارائه داده است: «ارشاد باورها و مراسم عبادی و نیز تنویر افکار جامعه در حوزه امور دینی و وجوه اخلاقی اسلام». در قانون جدید مفاهیم «اخلاق» و «تنویر افکار» بر حوزه دینی افزوده شده است. قانون اساسی ۱۹۸۲ حتی با گامی فراتر مدیریت امور دینی را ملزم ساخت تا «رسالت خود را در چارچوب اصل سکولاریسم و در راستای هدف دستیابی به همبستگی و یکپارچگی ملی ادا کند». مدیریت امور دینی در حال حاضر سه وظیفه دارد. نخستین مأموریت آن اعمال نظارت و مدیریت بر مراسم و اماکن عبادی از طریق دیوان سالاری خاص این نهاد است. مأموریت دوم این نهاد نظارت بر دوره‌های آموزش قرآن و مدیریت آن، تحت نظر وزارت آموزش، است. سومین وظیفه آن نیز تنویر افکار عمومی از طریق پاسخگویی به پرسش‌های



مؤمنان با برگزاری کنفرانس‌ها و کارگاه‌های آموزشی، نشر مواد دینی، و نیز تهیه خطبه‌های نماز جمعه در جهت ارتقای ارزش‌های خانواده و وحدت ملی است. وظیفه اصلی مدیریت امور دینی تمرکز بر منافع اجتماعی اسلام در تأمین رفاه دولت و ملت است.

در انقلاب کمالیستی ترکیه نه فقط نهادهای اسلامی که اعمال اسلامی نیز مورد هجوم قرار گرفتند. در دوره عثمانی، تمام نهادها و قوانین با اسلام گره خورده بودند، که مفهوم آن نیاز جامعه و دولت جدید به منشأ ثالثی برای مشروعیت بود. ترک بودن هنوز مترادف با مسلمان بودن بود. مأموریت اصلی مصطفی کمال [آتاتورک] دگرگون‌سازی جامعه تا حدّ هم‌ترازی با تمدن معاصر بود. مفهوم «تمدن معاصر» جامعه‌ای نوین بر انگاره‌ای اروپایی بود، که می‌توانست مفهوم اسلام را نیز در خود داشته باشد؛ و در واقع همین‌گونه بود. اسلام آگاهانه و از سر عمد از ساختار هویت و نهادهای نوین حذف شده بود. به‌طور خلاصه اصلاحات کمالیستی آموزه‌های گوکالب را نادیده گرفته و با نفی گذشته اسلامی-عثمانی و به نیت تقلید از نهادها و روش‌های غربی، از اندیشه‌های عبدالله جودت سود جسته بود. رژیم از طریق اصلاحات سکولار، کوشید با پایه‌گذاری هویت نوین ترک، خود را با تمدن اروپایی درآمیزد.

### پنج مرحله توسعه سیاسی در ترکیه

زوال امپراتوری عثمانی منشأ اولین مرحله توسعه سیاسی ترکیه در قرن بیستم بود. (۲۱) روشنفکران عثمانی به منظور جلوگیری از تلاشی کشور، با طرح ملاحظات پیرامون شکل و محتوای اصلاحات مدرن در زمینه‌های آموزش، قضا و قوای مسلح، تحت عنوان الزامات تجدیدقوا و انسجام دولت، تضعیف اقتدار نهادها و مراجع دینی را دنبال می‌کردند. (۲۲) اصلاحات تنظیمات با قصد یکپارچه‌سازی جامعه و دولت و افزودن بر تمرکز دیوان‌سالاری، دولت را به سازوکار کلیدی دگرگونی و مدرنیزاسیون مبدل ساخت. (۲۳) دولت نیز

از طریق سیاست‌های اصلاحی، که از بالا به پایین اعمال می‌شد، چشم‌انداز اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ترکیه را تغییر داد. دوران آغازین جمهوری ترکیه نیز خود روایتی از گسترش نقش دولت در برابر جامعه بود. دیوان‌سالاران و روشنفکران عثمانی و هواداران جمهوری فرآیند غرب‌گرایی را نه به‌خاطر دموکراسی، ملت، یا صرف غربی شدن، که بیش‌تر به نیت بقا و اقتدار دولت دنبال می‌کردند. (۲۴) در نتیجه پیوند نزدیکی بین فرآیند غربی‌سازی و اقتدار دولت برقرار شد.

با تأسیس جمهوری در سال ۱۹۲۳، دولت منافع خود را در چارچوب سکولاریزاسیون و بنای ملتی برخاسته از گروه‌های متنوع قومی و دینی تعریف کرد. دولت کمالیست در واقع دولتی رسالت‌گرا<sup>۱</sup> است که هدف خلق ملت ترک و نیل آن به سطح تمدن اروپایی را دنبال می‌کند. مصطفی کمال، بنیان‌گذار آن، بعد از سال ۱۹۲۳ اصلاحاتی را در راستای ایجاد ملت-دولتی همگن اعمال نمود که در آن هویت‌های قومی و دینی در سایه ناسیونالیسم ترک - ساخته و پرداخته دولت - قرار داشت. این اصلاحات، که کمالیسم خوانده شد، دین را در راستای ایجاد جامعه‌ای سکولار مقید می‌ساخت. محورهای دوگانه کمالیسم - ناسیونالیسم ترک و سکولاریسم - منشأ اصلی بحران کنونی ترکیه‌اند. سکولاریسم بیش از آن‌که به معنای جدایی رسمی دین و اقتدار سیاسی باشد، یک ایدئولوژی اثبات‌گرایی دولتی با هدف تشکیل جامعه‌ای همگن و طبقاتی است. سکولاریسم ترکیه نیز نشئت گرفته از سنت فرانسوی ژاکوبینی-دولت‌سالارانه<sup>۲</sup> جمهوری سوم (۱۸۷۱-۱۹۴۲) است و آشکارا با قرائت انگلوساکسونی سکولاریسم تفاوت دارد. دولت سکولار در ترکیه، با رگه‌های ژاکوبینی خود، به‌جای اتخاذ موضعی بی‌طرف در قبال کردارها و باورهای دینی شهروندان، هدف حذف تظاهرات دینی از سپهر عمومی و قرار دادن دین تحت نظارت شدید دولت را پی می‌گیرد، و به‌عنوان

پروژه‌ای روشنفکری و سیاسی در ترکیه پیشینه‌ای دراز از تفرقه‌اندازی، به حاشیه راندن و حذف بخش‌های عمده‌ای از جامعه ترک دارد. (۲۵) سکولاریزاسیون قانون و آموزش دو ابزار قرائت کمالیستی از سکولاریسم است. (۲۶) در بررسی نیروهای سیاسی اسلامی در سکولاریسم ترکیه امروز، پیشینه طرد و نفی آن می‌بایست مورد توجه قرار گیرد.

پروژه کمالیستی، نظام دقیق و پیچیده‌ای از سکولاریسم را با هدف مهار دین و فروکاستن آن تا حد ایمان فردی به وجود آورد، که فهم آن تنها در چارچوب یک پروژه مدرن ملت‌سازی<sup>۱</sup> امکان‌پذیر است. اسلام، به عنوان یک دین، مرزی بین دین و دولت قائل نیست و با برداشتی خاص از قانون در پی سامان‌دهی زندگی عمومی و ارائه مفهومی جایگزین برای وفاداری، هویت و جامعه است. وجوه تاریخی و عقیدتی از این‌گونه قرائت کمالیستی از سکولاریسم را تحت تأثیر قرار داده و بر حساسیت‌های موجود نسبت به مطالبات اسلام -محور می‌افزودند.

در پرتو اصلاحات سکولاریستی مصطفی کمال، نهادها و افکار اسلامی دیگر منبع مشروعیت حیات سیاسی به حساب نمی‌آمدند. نظام آموزشی به خصوص از همه اشکال نفوذ یا مداخله دینی دقیقاً منفک بود. افزون بر آن، برقراری الفبا، پوشش، تقویم و تعطیلات رسمی تازه از حضور اسلام در سپهر فرهنگی و اجتماعی کاسته بود. به طور خلاصه جمهوری نمادهایی را برای نمایش مرحله گذار از تمدن اسلامی به غربی به وجود آورده بود. سکولاریسم ترکی میراث عثمانی نظارت دولت بر دین را در پرتو مطالبات موجود، خصوصاً در سپهر سیاسی، همچنان ماندگار ساخت. در نتیجه می‌توان گفت سکولاریسم ترک به لحاظ نقش آن در از رسمیت انداختن سیاسی و اجتماعی دین و نظارت اکید دولت بر معرفت دینی، مسیر افراط پیموده است. بین‌آز توپراک سکولاریسم ترکیه راه، از آن‌جا که بیش از جدایی

دین از سیاست به نظارت اکید بر دین تکیه دارد، نوعی دولت «نیمه-سکولار» می‌داند. (۲۷) بلنددآور نیز با اشاره به «تنگ‌نظری» سکولاریسم ترک، به این دلیل که در عین تفکیک دین از سیاست، همچنان بر نظارت دولت بر امور دینی اصرار دارد، بین آن و سکولاریسم فرانسه تفاوت قائل است. (۲۸) ایستار تارخانلی، بر اساس تفسیر دادگاه قانون اساسی از پایه‌های سکولاریسم، معتقد است که سکولاریسم ترک یک «ایدئولوژی جامع» ناظر بر سامان‌دهی همه وجوه زندگی اجتماعی و سیاسی است. (۲۹) به‌طور خلاصه سکولاریسم ترک دو شاخصه عمده دارد: از سویی، به‌خاطر ماهیت اسلام، میراث عثمانی و اصلاحات افراطی مصطفی کمال بر اصل اشرف دولت بر دین اتکا دارد، و از سوی دیگر، در راستای غنای اصلاحات ملت-دولت، بر قرائتی خاص از «اسلام مدرن» متمرکز است.

بعد از تأسیس جمهوری ترکیه، مسئله اصلی، چگونگی تحکیم رژیم سکولار-ناسیونالیست بود. دولت برای پیشبرد این پروژه (مرحله دو) ابتدا دیوان‌سالاری ایدئولوژیک خاص خود (کمالیسم) را به منظور حفظ استقلال عمل در برابر جامعه ایجاد کرد. (۳۰) ایدئولوژی کمالیسم هدف استقلال دولت از نیروهای داخلی و بین‌المللی را در جهت ایجاد ملت-دولتی همگن (ترک) و مدرن (سکولار) دنبال می‌کند. ارتش ترکیه، پاسدار حکومت کمالیستی، به پاسدار ملت و مدرنیزاسیون نیز مبدل شد و هیچ‌گاه تردیدی در دفاع از دولت در برابر نیروهای اجتماعی - در صورت لزوم حتی با کسب قدرت - نشان نداد. (۳۱) مصطفی کمال، در عین این‌که چهره‌ای تاریخی بود، در تاروپود فرسوده مشروعیتی گرفتار بود که جمهوری ترکیه بر آن آرمیده است. وی بخشی از اسطوره‌شناسی بانی انقلاب ترکیه بود که سودای اروپایی شدن آن را داشت. به همین دلیل تصویر او در مدارس و میادین آویخته و برپاست. آتاتورک حتی جایی در پندارهای عوام ترک نیز دارد و برخی از شهرنشینان ترک وی را نماد ترکیه امروز می‌دانند. به باور من سخت‌سری آتاتورک در حوزه‌هایی چون اصلاح زبان در آن زمان فاجعه بود. مآجرا اما

ابعاد دیگر نیز دارد. وی یاری‌دهنده نوزایی و خیزش ترکیه مدرن در پی دو قرن هرج و مرج و انحطاط بود. (۳۲)

ترکیه در پی جنگ جهانی دوم برای هم‌سویی با غرب علیه تهدید کمونیستی تحت فشار نظام جدید بین‌المللی قرار داشت. جنگ سرد نوری بر نیازهای امنیتی ترکیه تاباند و آنکارا برای پاسخ به آن‌ها به ناتو پیوست. ترکیه طی این مرحله (۱۹۸۳-۱۹۵۰)، که مرحله سوم فرآیند توسعه سیاسی آن بود، به منظور احراز جایگاه خود در میان دموکراسی‌های غربی نظامی چندحزبی را برگزید. مسائل عمده کشور در آن زمان عبارت بودند از: چگونه باید از کشور (علیه اتحاد شوروی) و رژیم (علیه اقتدار اسلامی) دفاع کرد، و چگونه باید به ملتی توسعه‌یافته مبدل شد؟ از آن‌جا که حزب جمهوریت خلق برای تداوم سلطه کمالیستی خود از پشتیبانی مردمی چندانی برخوردار نبود، دفاع از رژیم (کمالیسم) به اولویت ارتش در نظامی چندحزبی مبدل شد. نظامی که در آن تنش مداومی بین مسئولان منتخب و پاسداران غیرمنتخب نظامی و غیرنظامی رژیم در جریان بود. احزاب سیاسی هم‌زمان ناگزیر به بازی در دو میدان - انتخابات و رژیم - بودند. در بازی انتخاباتی، احزاب در پی حداکثرسازی آرا و کرسی‌های خود در برابر احزاب رقیب هستند، در حالی که در بازی رژیم دغدغه اصلاح رژیم موجود را دارند. تمامی احزاب محافظه‌کار راست میانه، از قبیل حزب دموکراتیک، حزب عدالت، حزب مام وطن، و اکنون نیز حزب عدالت و توسعه، هم‌زمان در این بازی دوگانه درگیر بوده‌اند. هر زمان که حزب مدافع رژیم، جمهوریت خلق، به این نتیجه برسد که قادر به کسب قدرت از راه بازی انتخاباتی نیست، با پدید آوردن بحرانی در رژیم هدف سلب مشروعیت از احزاب راست میانه را دنبال می‌کند. راهبرد کنونی حزب جمهوریت خلق سلب مشروعیت از حزب عدالت و توسعه با برجسب اتهام ضدیت با رژیم و قصد آن در تغییر رژیم سکولار است. حزب عدالت و توسعه نیز یک بازی انتخاباتی را در برابر سایر احزاب راست میانه و دینی با هدف حداکثرسازی آرای خود - و رقابت با

دیگر بازیگران رژیم نظیر ارتش، دادگستری و دانشگاه‌ها به منظور نفی ضدیت خود با رژیم - آغاز کرد. بازیگران اقتدارگرای رژیم، به‌خصوص ارتش، همواره در حدی قدرتمند بوده‌اند که سیاست‌های منتهی به تغییر رژیم را از راه فشار، با بهره‌گیری از ابزارهای مختلف، وتو کنند. این بازیگران تا جایی اجازه انتخابات آزاد و منصفانه می‌دهند، و در حدی راه احزاب منتخب را برای حکومت باز می‌گذارند که قصدی از تغییر رژیم در میان نباشد. به همان اندازه که نظام چندحزبی موجب تقویت دموکراسی در ترکیه بوده، شرایط جنگ سرد نیز بر اقتدار و توان نقش‌آفرینی ارتش افزوده است. بعد از جنگ جهانی دوم، ترکیه در فقر مفرط به سر می‌برد و منابع آن برای توسعه یا دفاع از خود بسیار محدود بود؛ در حالی که قوای نظامی آن، به کمک آمریکا، به دومین نهاد نظامی در درون ناتو مبدل شده و نقش سیاسی این کشور در سطح جهانی افزایش یافته بود. ترکیه با همه دلایلی که برای پیوستن به ناتو داشت - از جمله امکان تخصیص منابع بیش‌تر به آموزش، حمل‌ونقل و توسعه اقتصادی - ناگزیر از تحمل هزینه بیش‌تر در حوزه دفاع ملی شد و در نتیجه وابستگی آن به آمریکا شتاب گرفت. این فرآیند به نوبه خود موجب افزایش اقتدار ارتش شد و آن را به معتمدترین ابزار سیاست آمریکا در ترکیه مبدل ساخت. تأثیر سیاسی عمده اقتدار مفرط ارتش پیدایش نوعی «حاکمیت دوگانه»<sup>۱</sup> بود: ارتش غیرمنتخب و دیوان‌سالاری غیرنظامی در برابر دولت منتخب. در این دوره، نظام چندحزبی، قانون اساسی جدید ۱۹۶۱ با گرایش لیبرال، و همچنین قطبی شدن عقیدتی جامعه در سال‌های ۱۹۷۰، از عوامل تعمیق تعاملات دولت - جامعه بودند. (۳۳) دولت، به‌رغم محدودیت منابع عمومی، توانست آموزش، اقتصاد و شرایط شهرنشینی و نیز حمل‌ونقل را بهبود بخشد. این تحولات بر نفوذ اجتماعی آن افزود. دولت در این فرآیند نه فقط جامعه را متحول ساخت که خود نیز در آن متحول شد. (۳۴)

شرایط جنگ سرد نیز به ترکیه کمک کرد تا، تحت عنوان امنیت ملی و مبارزه علیه کمونیسم بین‌المللی، جلوی مرکزگریزی هویت‌های قومی و دینی را بگیرد. گروه‌های علوی و کردی وقتی به فکر باز کردن جایی برای خود در ایدئولوژی چپ می‌افتادند، آزادی عملشان محدود می‌شد و آماج رفتارهای چپ‌ستیزانه دولت قرار می‌گرفتند. (۳۵)

چهارمین مرحله در تاریخ ترکیه (۱۹۸۳-۱۹۹۹) غلبه سیاست‌ورزی و رقابت در حیطه هویت و ثروت‌اندوزی فردی، و نیز حضور یک زبان سیاسی تازه پیرامون خصوصی‌سازی، حقوق بشر و جامعه مدنی بود. (۳۶) تحکیم سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال موجب ظهور بورژوازی آناتولیایی شد. گروه‌های کردی، اسلامی و علوی، با اعتماد به نفسی تازه، پرسش‌هایی را مطرح ساختند: «چگونه می‌توان هویت ویژه کردی، اسلامی یا علوی را وارد سپهر عمومی ساخت؟ هر چند این گروه‌ها بدو دغدغه ظهور خود به عنوان هویتی جمعی را داشتند، نیروهای دموکراتیک و بازار، هویت آنان را فردی و خصوصی ساخته و نهایتاً تجزیه کردند. مردم نیز، در نتیجه اتخاذ سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال در میانه سال‌های ۱۹۸۰، نگاهشان را بر مسائل «فردی» و «خود-مدارانه» دوختند. آنچه جهت‌گیری جامعه ترک را مشخص می‌سازد نه سیاست که اقتصاد است. مقصود من از نو-لیبرالیسم تبعیت دولت و سیاست از نیروهای بازار و گزینه‌های فردمحورانه است. (۳۷) نو-لیبرالیسم به معنای خصوصی‌سازی، تمرکززدایی و افزایش مشارکت شهروندی است. فرض خصوصی‌سازی این است که نهادهای دولتی در غیاب اطلاعات و مشوق‌هایی که تنها بازار می‌تواند منشأ آن باشد، کارآمدی خود را از دست می‌دهند؛ و در نتیجه خصوصی‌سازی خود به هدفی برای کارآیی اقتصادی مبدل می‌شود. تمرکززدایی به عنوان سازوکار دموکراتیزاسیون، حکمرانی و نیز پاسخ بخش عمومی به رأی‌دهندگان در سطوح محلی، به خصوصی‌سازی خدمات عمومی معینی، چون بهداشت و درمان، آموزش، و حتی امنیت، اعتقاد دارد. مشارکت شهروندی به ابزار

خصوصی‌سازی و تمرکززدایی مبدل می‌شود. نو-لیبرالیسم در ترکیه از هر کشور دیگری در منطقه فراتر رفته و با تغییر نقشه‌شناختی، به‌عنوان چشم‌انداز مردم به جامعه و دولت، و نیز مخالفت با دخالت دولت در اقتصاد و سپهر عمومی، بر نگرشی کارآفرینانه در سیاست‌ورزی تأکید دارد. در فرهنگ کارآفرینانه، دولت به‌عنوان نهاد خدمت‌رسانی به مصرف‌کنندگان (شهروندان) تعریف می‌شود. نخست‌وزیر اردوغان این نگرش کارآفرینانه را به زبان ترکی "Tüccar Zihniyeti" می‌خواند و آن را به دولت، حزب و کل تعاملات اجتماعی تعمیم می‌دهد. (۳۸) مقصود اردوغان از سیاست‌ورزی کارآفرینانه، سیاستی زایا و فارغ از قیدوبند قواعد و نهادهای دیوان‌سالاری است، که در آن نتایج اهمیتی بیش از وسایل یا قواعد دارند، و بر بسط وجوه کارآفرینانه سیاست‌ورزی تأکید دارد. واقعیت این است که تحول مهمی در سیاست داخلی و خارجی ترکیه رخ داده است و محرک آن توان و ظرفیت بورژوازی جدید در نمایش اقتدار خود در صحنه سیاست داخلی و خارجی است.

دولت که با غیرقانونی کردن هویت اسلامی سودای حذف آن را داشت، در مواجهه با عزم جامعه برای بازسازی و بازتعریف همین دولت ناکام ماند. جامعه با رد تلاش‌های دولت در این راستا، در عمل موفق شد آن را منقاد هویت خود سازد. (۳۹) من مرحله پنجم توسعه سیاسی ترکیه را در کتابی با عنوان *هویت سیاسی اسلامی در ترکیه*<sup>۱</sup> بررسی کرده‌ام و در آن، با پرداختن به تجدید ساختار مناسبات دولت-جامعه در پی تصمیم دسامبر ۱۹۹۹ هلسینکی، جهت روشنی برای چند دهه آتی ارائه داده‌ام. با همه دشواری ثبت و ضبط حضور انقلابی همه اجزای جامعه ترک در این دگردیسی تاریخی، ارائه روایتی منسجم از این دگردیسی آسان است. هر چند چنین انسجامی را تنها از طریق حذف ناهمواری‌ها و نوساناتی که منشأ بخش عمده‌ای از شور و سرزندگی مردم بوده است، می‌توان مشاهده کرد. در این



کتاب من، در گستره‌ای ملی و بین‌المللی، تنها به یک بازیگر مهم، حزب عدالت و توسعه، خواهم پرداخت.

در بطن تجربه ترک، چندین عامل تعیین‌کننده صحنه سیاسی را در اختیار خود دارد. در میان کشورهای اسلامی، ترکیه پرتوان‌ترین سنت دولتی، و نیز دولت‌مدارترین فرهنگ سیاسی را دارد. به لحاظ تاریخی، نظام امپراتوری عثمانی تعارضی با اسلام نداشت، و این اسلام بود که بیش‌تر منقاد منافع دولت بود. (۴۰) اندیشه سیاسی ترک (سکولاریسم اسلامی) نیز، فارغ از یک میراث عمیق استعماری یا معارضه‌ای با غرب، رنگ ضداروپایی نداشت. (۴۱)

ارتش ترکیه نهاد پایه‌گذار جمهوری است و دکترین روشنی مبتنی بر رسالت مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون دارد. هیچ‌گاه با نیروهای خارج از خود همکاری نداشته و به هیچ دارودسته عقیدتی اجازه مصادره پروژه خود را نداده است. ارتش، به‌عنوان پاسدار خودخوانده رژیم سکولار، هنوز هم بیش از هر سازمان مذهبی دیگری اعتبار و احترام دارد. اولین متغیر در سیاست‌ورزی در ترکیه فرهنگ سیاسی دولت‌مداری است که کمالیسم مبدع آن بود و به لحاظ اجرای اصول سکولاریسم و ناسیونالیسم تعریف آن از سیاست «مدیریت جامعه‌ای مدرن» است. کلید دوم، مشروعیت عام دموکراسی است. این دو متغیر ریشه‌دار معمولاً تنش‌ها و همکاری‌های موردی با اپوزیسیون مذهبی داشته‌اند. بحران معاصر در ترکیه ریشه در ایدئولوژی کمالیسم دارد که هدف آن مدرن‌سازی جامعه از طریق ابزارهای تحت اشراف دولت است. قرائت ترک از مدرنیته مهندسی نوعی «شهروند سکولار ترک» با سبک زندگی، هویت و رسالتی خاص را مدنظر دارد، که نظام آموزشی، با مأموریت آفرینش انسان نوین و سکولار ترک، ابزار آن بوده است. کسانی که در مقابل این مهندسی مقاومت کنند، یا بر هویت دینی یا قومی خود اصرار ورزند، «خصم» دولت و ایدئولوژی بنیانی آن قلمداد می‌شوند.

درواقع دولت تا جایی به احزاب چپ و راست اجازه فعالیت می‌دهد که در حیطه متغیرهای ایدئولوژیک دولتی باقی بمانند و در راستای دکترین

کمالیستی هدف همبستگی جامعه را دنبال کنند. دولت از هر وسیله‌ای برای واداشتن احزاب به تبدیل ادبیات حاشیه‌ای به زبان ملت-سازی، یا سازوکارهای ناظر بر نیروهای مرکزگرایز و دگرگون‌سازنده این نیروها استفاده می‌کند. در نتیجه، دموکراسی در ترکیه تنها در حوزه خصوصی به هویت‌های حاشیه‌ای اجازه شکوفایی می‌دهد؛ و حضور آنان در حوزه عمومی را تنها تا زمانی که از حیطه دولتی برحذر باشند، یا ادعای خاص قومی یا دینی نداشته باشند، مجاز می‌داند. تنها دولت است که مرزهای سیاست‌ورزی را مشخص می‌کند و راهی جز این وجود ندارد.

تنش بین سکولاریسم (سبک زندگی غربی) و سبک زندگی ترک-اسلامی ریشه شکاف سیاسی در نظام انتخاباتی است. در ترکیه، ویژگی‌های فردی رهبران، شیوه زندگی آن‌ها و مواضعشان در مسائل روزمره بیش از ایدئولوژی احزاب بر آرای مردم اثرگذار است. با وجود این در سالیان اخیر، به خصوص در سطح ملی، رأی مردم بر اساس هویت‌ها و منافع منطقه‌ای بوده است و به تدریج مسائلی مرتبط با هویت و شیوه زندگی بیش از تقسیمات طبقاتی بر رفتار انتخاباتی آنان سایه انداخته‌اند. در انتخابات سال‌های ۱۹۹۵، ۱۹۹۹ و ۲۰۰۲ امور اخلاقی، آموزش دینی، استفاده از روسری در دانشگاه‌ها، جدایی طلبی کردی، مناسبات با اتحادیه اروپایی (بر سر مسئله قبرس و عضویت ترکیه) و آمریکا (بر سر عراق) در رأس برنامه‌های انتخاباتی بودند. هنوز هم جهان‌بینی و ریشه‌های قومیتی بیش از مسائل طبقاتی بر قطب‌بندی‌های اجتماعی چیره‌اند. سیاست‌ورزی در ترکیه، به مفهوم تقابل شیوه‌های زندگی و ارزش‌ها، موجب تداوم شیوه‌های متعارض زندگی است. همگام با گسترش فضاها و فرصت‌ها، هویت‌های اسلامی و کردی نیز در پی پروبال دادن به شیوه‌های زندگی خود هستند. این امر به نوبه خود به تقابل جهان‌بینی‌ها منتهی شده و از ظهور یک زبان مشترک جمعی جلوگیری می‌کند. در نتیجه می‌توان گفت که یک شکاف اجتماعی هنوز رفتارهای رأی‌دهندگان و ائتلاف‌های حزبی را، به لحاظ شیوه‌های زندگی و ارزش‌های

جمهوری (سکولاریسم، ناسیونالیسم دولتی، مرکزمداری) رودرروی شیوه‌های زندگی و ارزش‌های یک جامعه بزرگ‌تر اسلامی (اخلاقیات دینی، ارزش‌های سنتی، تمرکززدایی، بازار آزاد)، زیر سایه خود دارد. افزون بر این، تعارضات دینی-سکولار، سنتی-علوی و ریشه‌های قومیتی بیش از پیش به عاملی مهم در هم‌سویی رأی‌دهندگان مبدل شده‌اند. بسیاری از ترک‌ها هنوز حملات تروریستی حزب کارگران کردستان<sup>۱</sup> را مهم‌ترین تهدید علیه اتحاد ملت و امنیت کشور قلمداد می‌کنند. به‌عنوان مثال پشتیبانی رأی‌دهندگان از احزاب کردی (حزب دموکراسی خلق، حزب خلق دموکراتیک) تنها در منطقه کردنشین جنوب شرقی متمرکز است و این احزاب خارج از این منطقه چندان جذابیتی ندارند. با وجود این، احزاب دینی و قومی بازتاب‌دهنده ماهیت گونه‌گون و پراکنده فرهنگ سیاسی در ترکیه و آکنده از تعارضات گوناگون‌اند: ترک‌ها علیه کردها؛ مسلمانان سنتی علیه مسلمانان علوی؛ سکولارها علیه گروه‌های اسلامی؛ و تمایزات دیگر اجتماعی-اقتصادی. سیاست‌ورزی در ترکیه هنوز به‌شدت متأثر از سه شکاف فرهنگی نخست، به‌عنوان مایه‌های بسیج سیاسی، هستند. اسلام با ایفای نقشی دوگانه در آن، هم زبان مشترک وحدت ملی و هم منشأ اختلاف و تضاد است.

ترکیه، صرف‌نظر از این تنش سیاسی دائم، نه یک اقتصاد رانتی که اقتصادی آزاد و مالیات-محور است و طبقه میانه‌ای در حال رشد دارد. اسلام حلقه اتصال بین دولت و ملت، و گونه‌گونی اقتصادی بستر ساز کثرت‌گرایی در جنبش‌های اسلامی است. طی چندین دهه اعمال خشک سرانه سکولاریسم این واقعیت درک نشد که ترک‌ها انسان‌هایی مذهبی هستند و شعائر اسلامی جانمایه تکامل فردی و حیات روزمره آنان. در بافت ترکیه، افراد برای برخورداری از حیاتی پرمعنا، می‌بایست نقشه راهی ریشه‌دار در تمدن ترک-اسلامی داشته باشد.

ماحصل این‌که، تاریخ مدرن ترکیه روایتی است از تنش‌هایی میان حکومتی مَصْر بر «مدرنیزاسیون»، و نیروهایی تشنهٔ بازتعریف این حکومت. متغیرهای حکومتی، به لحاظ خلق نوعی پیکربندی سیاسی تازه در فرآیند هم‌سویی گروه‌های اسلامی و صاحبان صنایع بزرگ، هنوز نفوذی فراتر از آثار نوظهور سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال دارند. صاحبان صنایع هوادار دولت‌سالاری به تدریج با فاصله گرفتن از کمالیسم خشک و انعطاف‌ناپذیر، چشم‌اندازی لیبرال‌تر (اتحادیهٔ اروپایی) را برگزیده‌اند.

### منحنی حلزونی گفتمان هوادار دولت‌سالاری

ایدئولوژی ترک: ناسیونالیسم، محافظه‌کاری، اسلام‌گرایی

سلیمان دِمیرل: حکومت نهادی شکوهمند است. هیچ‌گاه نباید در مباحث مرتبط با حکومت کوتاه آمد. به همهٔ مسائل آن باید پرداخت و در آن پرس‌وجو کرد. عیب‌جویی را باید کنار گذاشت.

یکتا گونگور اوزدِن: حکومت عظیم، جلیل و متعالی است. من هیچ‌گاه اتهامی متوجه آن نخواهم ساخت. مسئولیت، در صورت اثبات، تنها بر عهدهٔ افراد است نه حکومت. (۴۲)

در ترکیه پیوند بین اندیشهٔ تجریدی و سیاست، یا نظریه و عمل، ناچیز است. در پرتو اصلاحات کمالیستی، سیاست‌ورزی منحصر به نظام اداری بود و این نظام نیز همواره مقصد توانمندی و ماندگاری حکومت را دنبال کرده است. تکامل اندیشهٔ سیاسی همواره معطوف به دفاع از حکومت یا تسلط بر آن بوده، و هیچ طبقهٔ قدرتمندی در ترکیه وجود نداشت که بتواند چالشی در برابر دگرذیسی افراطی متأثر از حکومت باشد.

در مثال ترکیه، ناسیونالیسم، اسلام‌گرایی و کمالیسم، در عین حال که تصاویری متضاد از جامعه و هویت ارائه می‌دهند، همواره با یکدیگر

آمیخته‌اند، و فضای ایدئولوژیکی در این میان همواره رنگی محافظه‌کار داشته است. یکی از شاخصه‌های اصلی محافظه‌کاری ترک حمایت از دولت و تقویت آن است. دولت و ملت کلیتی ارگانیکی به حساب می‌آیند و تنوع قومی و دینی در آن به‌ندرت تحمل می‌شود. دولت تا زمانی که از ارزش‌های ملت پاسداری کند از حق انحصاری تعیین منافع ملی برخوردار است. چنین تفکری، تنوع را از بین می‌برد. جامعه را به ملتی همگن مبدل می‌کند و ملت و دولت را هم‌تراز می‌سازد. هرکس با حکومت و ایدئولوژی آن مخالفت کند یاغی شناخته شده و از مشروعیت ساقط می‌شود. در بافت تاریخی ترکیه، حکومت همواره در برابر تجلی کانون‌های جدید اجتماعی خارج از حوزه نفوذ خود مقاومت کرده و هیچ‌گاه خود مروج کثرت‌گرایی سیاسی نبوده است. مشکل اصلی در ترکیه، که مشکل کمالیسم نیز هست، کنار آمدن با پدیده‌ای است که ملیت در آن مفهومی متنوع، چند قومیتی و چند مذهبی دارد. حکومت هنوز نیز از هرگونه تجزیه یا تجمیع ملت واهمه دارد. نهادهای حکومتی، به‌خصوص ارتش، سیاسی کردن هر هویتی خارج از حیطه ناسیونالیسم ترک یا قرائت کمالیستی از آن را (شهروندی و میهن‌پرستی به‌عنوان شالوده ملیت ترک) نامطلوب تلقی می‌کنند. (۴۳) دیدگاهی غالب در میان رأی‌دهندگان حزب عدالت و توسعه، دولت را عالی‌ترین مرجع قلمداد می‌کند، بدون این‌که رهبری حزب موافق آن باشد. محافظه‌کاری از این‌گونه به‌عنوان کانون مناسبات جامعه و دولت در ترکیه، به ایجاد نگرشی استعلایی نسبت به حکومت - به‌عنوان قادر مطلق و حاضر مطلق در همه جا - یاری داده است. بسیاری از گروه‌های اجتماعی با کمک به ایجاد چنین تصویری، آن را به‌صورت نیرویی شکل‌دهنده محافظه‌کاری خاص خود متجلی ساخته‌اند. چنانچه حکومت رکن نخستین محافظه‌کاری ترک باشد، خصایل اسلامی جامعه رکن دوم آن است. حیات روزمره ترک‌ها ثمره ارزش‌های مشترک آنان است. (۴۵) در این ترکیب، سکولاریسم نقشی متضاد و دوسویه دارد: از سویی خصایل اسلامی را تضعیف می‌کند و از دیگر سو منشأ توانمندی دولت است.

مقایسه ملی‌گرایی، محافظه‌کاری و اسلام‌گرایی در ترکیه (۴۴)

ایدئولوژی هویت	ناسیونالیست	محافظه کار	اسلام‌گرا
ناسیونالیسم قومی - زبانی، با اولویت ترک و مسلمان - عثمانی. شهروندان پیکره ارگانیک ملت ترک را تشکیل می‌دهند که وفاداری نسبت به دولت ترک و خدمت به آن وظیفه اصلی آنان است. هویت مبتنی بر «دیگران» در داخل و خارج (خصوصاً همسایگان) است. با جهانی شدن سازگار نیست و دغدغه سرزمین را دارد.	ترکیب ترک - اسلامی قومی - دینی و ترک - اسلامی تعریف شده در چارچوب ارزش‌های سنتی آناتولیایی. هوادار حکومت و طرفدار گسترش جامعه مدنی مشتمل بر جماعات و محلات. خدمت به ارزش‌های ملی و معنوی، به‌عنوان رسالت غایی مورد استقبال و احترام است.	اسلامی اسلام و التزام اسلامی مقدم بر ملت و وفاداری ملی. تعریف هویت ملی در چارچوب ارزش‌های اسلامی و تاریخ اسلامی مردم ترک در فرآیند خدمت به اسلام. تأکید بر پیشینه اسلامی حکومت‌های سلجوقی و عثمانی. تشویق و تکریم خدمت به جامعه، امت و حکومت اسلامی. وجود صیغه ضداستکباری.	
حکومت مقدس‌ترین هویتی است که باید برای آن جنگید، کشت و کشته شد. عشق بی‌قید و شرط به حکومت و وفاداری به آن ضروری است و باید زنده نگاه داشته شود.	به حکومت باید احترام گذارد و از آن اطاعت کرد؛ پاسدار ارزش‌های ملی و سنتی است و چون «پدر» باید به آن نگرست.	حکومت تا آن‌جا مورد احترام است که پاسدار ارزش‌ها و ملاحظات دینی باشد و در صورت ایجاد محدودیتی برای آزادی‌ها و حقوق دینی باید مورد نقد قرار گیرد. هدف اسلامی کردن حکومتی است که باید پاسدار ارزش‌های دینی باشد.	
دین امری خصوصی و جزء مهمی از فرهنگ ملی است. مسئله روستری را می‌توان در چارچوب الزامات نظم اجتماعی سامان داد و نباید آن را حقی برتر محسوب کرد.	دین امری هم عمومی و هم خصوصی است. نظام حکومتی باید فارغ از نفوذ دین باشد. حکومت می‌تواند در فرآیند حفظ و تداوم ارزش‌های دینی دخالت کند. سکولاریسم امری مربوط به حکومت است و نمی‌توان از شهروندان انتظار سکولار بودن داشت.	نظام تمایزی بین حوزه خصوصی و عمومی قائل نیست و بر حضور ارزش‌های اسلامی در سپهر عمومی تأکید دارد. چشم‌انداز سیاسی در پرتو مطالبات دینی شکل می‌گیرد. استفاده از روستری وظیفه‌ای دینی است و می‌بایست در همه اماکن و حوزه‌های خدماتی مجاز شمرده شود. دغدغه اسلامی کردن همه مظاهر زندگی مدرن.	

ناسیونالیست	محافظه کار	اسلام گرا	
مخالفت با هرگونه سازش، طرفداری از غیرقانونی اعلام کردن فعالیت سیاسی کردی	تمامیت ارضی و وحدت ملی والاترین اصول به حساب می آیند. هویت ترکی هویتی تیمه - ملی است و در سطوح خصوصی و عمومی قابلیت ماندگاری دارد. مخالف هرگونه امتیاز سیاسی برای جدایی طلبی کردی است. باور و اعتماد به دورانی طولانی از مشارکت در فرهنگ واحد با اکراد.	از «وحدت ملی»، بر اساس تعاریف دینی، حمایت می کند و وفاداری اسلامی را راه حلی برای جدایی طلبی کردی به حساب می آورد؛ هوادار حقوق فرهنگی، آموزشی و نیز پخش برنامه های رادیو تلویزیونی و آموزش دینی به زبان کردی است.	مسئله کردی
طرفدار مناسبات جاری با ناتو و قائل به اولویت مناسبات با ملت ها و گروه های ترک همسایه است ... منتقد برتری جویی آمریکا و هوادار مناسبات ترکیه و اسرائیل است.	طرفدار ناتو و گرایشات اروپایی ترکیه است. پی گیر مناسبات نزدیک تر با کشورهای ترک و مسلمان است. هوادار مناسبات نزدیک با آمریکا و اسرائیل و بسیار عمل گرا است.	اشتیاق چندانی نسبت به مناسبات ترکیه با ناتو نشان نمی دهد. طرفدار مناسبات نزدیک تر با کشورهای مسلمان و همبستگی اسلامی است. مخالف نقش آمریکا و به شدت منتقد مناسبات ترکیه - اسرائیل است. با الهام از تاریخ عثمانی، نقش برجسته ای برای ترکیه در میان کشورهای اسلامی قائل است.	سیاست خارجی

سکولاریسم ترک با ایجاد فضایی بسته و مهار شده برای عملگرایی اسلامی اجازه هیچ حرکتی را در جهت تغییر ماهیت سکولار حکومت به آن نمی دهد. (۴۶) یکی از اصول پایه ای قانون اساسی ۱۹۶۱ و ۱۹۸۱ ترکیه الزام حکومت به تقویت وجوه سکولار نظام سیاسی و حفاظت از آن است. متغیرهای نهادهای ترکیه مانع اذعان صریح احزاب به اسلامی بودن خود، یا چالش ماهیت سکولار حکومت است. قواعد رژیم گروه های اسلامی را

ناگزیر از حرکت در محدوده احزاب راست - میانه می‌کند، که این خود مسبب وابستگی بیشتر گروه‌های اسلامی، محافظه‌کاران و برخی ناسیونالیست‌ها بوده است. به این ترتیب تقدس، میانه‌روی و محافظه‌کاری به هویت ثانوی گروه‌های اسلامی مبدل شد. قربت بین محافظه‌کاران (که بر اخلاقیات و وفاداری به میهن و حکومت تأکید دارند) و اسلام‌گرایان (که در پی وحدت جامعه اسلامی، اسلام را نقشه راهی برای زندگانی سیاسی و اجتماعی می‌دانند) استخوان‌بندی احزاب راست میانه را تشکیل می‌دهد. محافظه‌کاران رسالت خود را حفاظت از ارزش‌های ملی، سنتی و معنوی ملت می‌دانند (۴۷) و اسلام را ملات اجتماعی جامعه و عنصری حیاتی در فرهنگ ملی قلمداد می‌کنند.

گروه‌های اسلامی همواره از طریق احزاب راست - میانه جویای فرصتی برای تغییر ماهیت رژیم بوده‌اند؛ در حالی که محافظه‌کاران، که احزاب راست - میانه را نیز زیر نفوذ خود دارند، از گفتمان ارزش‌های معنوی (اسلامی) و نهادهای دینی برای بسط پایگاه انتخاباتی خود و همچنین حصر مطالبات گروه‌های دینی درون نظام سکولار سود جسته‌اند. در نتیجه، نقطه کانونی از تغییر رژیم به تغییر رژیم از درون منتقل شد. نورای مِرت اختلاف عمده بین اسلام‌گرایان و محافظه‌کاران را در تعریف گفتمان سیاسی آنان می‌داند: جنبش اسلامی خود را در جایگاه اپوزیسیون رژیم تعریف می‌کند و در پی تغییر رژیم است، در حالی که محافظه‌کاران بر گفتمان قدرت و همسازی با آن تأکید دارند. (۴۸) به رغم این اختلاف احزاب محافظه‌کار راست - میانه خود به حامیان گروه‌های اسلامی در برابر سکولاریسم تندرو مبدل شدند. احزاب راست - میانه، نظیر حزب دموکراتیک، حزب عدالت و حزب مام وطن همواره در جلب حمایت بخش‌های عمده‌ای از رأی‌دهندگان دینی موفق بوده‌اند. قربت تاریخی میان اسلام‌گرایی و محافظه‌کاری، نقشی تسهیل‌کننده در دگردیسی گفتمان و سامان‌های اسلامی ایفا کرده است؛ و با میراثی این چنین، گروه‌هایی با پیشینه اسلامی راحت‌تر در قاب محافظه‌کاری قرار می‌گیرند.



### ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی

سکولاریسم ترک به معنای «حذف دین از عرصه سیاست، در عین استمرار مداخله دولت در امور دینی» است. (۴۹) در بافت ترک سکولاریسم خود ابزاری است برای ترسیم حد و حدودی اسلامی و کنترل آن؛ و به واقع هر قدر جامع و پیشرو به نظر برسد، باز قدرت‌مدار و واپس‌گرا است. مصطفی کمال فراتر از تلاش برای از رسمیت انداختن دین، به عنوان هدف اصلی خود و در راستای پیشبرد علایق ملی و حکومتی، در پی خلق مجموعه‌ای از نهادها و نظام‌های حقوقی برای «نظارت» بر اسلام، «بهره‌گیری» از آن، و، در صورت نیاز، «بازآفرینی» آن بود. حکمرانی هر حزب یا گروه اجتماعی متکی بر هویت دینی، چون سلسله‌های صوفی، را که به نیت پیشبرد علایق دینی تأسیس شده بود، ممنوع و غیرقانونی اعلام کرد. افزون بر آن، هیچ نهاد یا زبان اسلامی در سپهر عمومی، که خود توسط حکومت ساختار بندی شده بود، تحمل نمی‌شد. مأموریت حکومت شکل‌دهی و سامان‌دهی نیازهای دینی مردم به نوعی سازگار با ماهیت سکولار حکومت بود. حکومت در حالی که موانع پیچیده نظامی-قانونی در برابر اسلام سیاسی قرار می‌داد، تا آن‌جا که احزاب در حوزه دکتترین کمالیست عمل می‌کردند، به باز و رقابتی بودن نظام سیاسی متعهد بود.

اندیشمندان ترک که در ترکیه بالیده بودند، در کنار دغدغه رقابت با غرب و تبدیل کشور به جامعه‌ای بر انگاره اروپایی، همواره صداهاى اسلامی متقد غرب‌گرایی را به حساب شورشی علیه قرائت خودی از مدرنیته می‌گذاشتند. (۵۰) ناظران سیاست‌های ترکیه در خارج نیز معمولاً جنبش اسلامی را در جایگاه مخالف حکومت می‌دانند - بدون این‌که نگاهی به مناسبات مسالمت‌آمیز آن با حکومت داشته باشند. (۵۱) فرض‌گیرزناپذیر بودن تنازع ایدئولوژی‌های اسلامی و کمالیستی تکامل و دگردیسی مشترک حکومت و جامعه را نادیده می‌گیرد. یکی از نتایج بدیهی این قرائت، تلقی توفیق اسلام سیاسی به عنوان شکستی برای کمالیسم از یک سو، و شکست اسلام‌گرایی

به عنوان توفیقی برای کمالیسم از سوی دیگر است. این تحلیل دو وجهی به یکی از مدل‌های غالب در مطالعات ترکیهٔ معاصر مبدل شده است.

اصلاحات مصطفی کمال، و برنامهٔ آزادسازی اقتصادی اوزال، فرصت‌هایی به وجود آوردند که خود جانمایه‌ای برای تجدید ساختار اسلام شدند. از آن جا که سکولاریسم مصطفی کمال ضد دینی به حساب می‌آید، تقریباً تمامی اندیشمندان آشتی کودتای ۱۹۸۰ با اسلام و عمل‌گرایی اسلامی را منشأ اسلام‌گرایی پس از ۱۹۸۰ در ترکیه می‌دانند. این برداشت، با غفلت از مناسبات پیچیده و چندوجهی اسلام و حکومت، و نیز مبالغه در مورد ماهیت سکولار حکومت، بر واقعیت رفتار شدیداً متفاوت نهادهای حکومتی در استان‌ها با نهادهای متبوع خود در آنکارا چشم می‌بندد. آبشخور اصلی مشروعیت حکومت ترکیه همواره اسلام و پیوند نزدیک آن با گروه‌های اسلامی بوده است. اسلام و سکولاریسم جمهوری نه عرصه‌هایی منفک و متضاد که اندام‌هایی هم‌ساز در یک فرآیند توسعه تاریخی متشابه‌اند. برکز<sup>۱</sup>، تانایا<sup>۲</sup> و لویس<sup>۳</sup> با تلقی خاص خود از مناسبات بین اسلام و حکومت - از آن رو که ابعاد و گونه‌گونی آن بیش از آن است که برخی متفکران سکولار سنتی قصد باوراندن آن به ما را دارند - قرائت نادرستی از این مناسبات ارائه داده‌اند. (۵۲) ناسیونالیسم ترک، منطق ذاتی تبادلات جمعیتی با کشورهای بالکان، و سیاست‌های تبعیض‌آمیز اخذ مالیات طی جنگ جهانی دوم، در مجموع نشانه‌هایی از ریشه‌های ژرف دینی حکومت‌اند. آنچه می‌بایست برای حکومت ترکیه به لحاظ ایدئولوژیک «غیرخودی» تلقی شود، نه اسلام و اسلام‌گرایی ترک که اسلام‌گرایی مهارگسیخته یا اسلام‌گرایی عربی<sup>۴</sup> است. در بافت ترکیه، نهادهای حکومتی و قرائت ترکی از ناسیونالیسم نقشی تعدیل‌کننده و قاطع در پایه‌گذاری جنبش‌های اسلامی داشته‌اند. عمل‌گرایی اسلامی، یا اسلام‌گرایی، در قالب ناسیونالیسم ترک شکل گرفته است. در

1. Berkes

2. Tunaya

3. Lewis

4. Arab Islamism

فراگرد ملت‌سازی، از اسلام ترک، که همواره حکومت-محور بوده، به عنوان یک ایدئولوژی ملی و شکلی از هویت بهره‌گیری شده است. (۵۳) تعامل دائمی بین ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی به تحکیم محافظه‌کاری در عرصه سیاسی یاری داده است. طی جنگ سرد فرض این بود که عمل‌گرایی اسلامی با عملکرد احزاب محافظه‌کار ضدکمونیست راست-میانه مترادف است. اسلام همراه با ناسیونالیسم نوعی ایدئولوژی محافظه‌کار علیه لیبرالیسم و احزاب چپ‌گرا بود. (۵۴) ناسیونالیسم به چارچوبی برای ذهنیتی مبدل شد که اسلام‌گرایی در آن موجه و مقبول بود. در پهنه تاریخی نیز، روشنفکران عثمانی در اواخر قرن نوزدهم تحت‌تأثیر باورهای ناسیونالیستی، در پی بنای ملتی متکی بر علقه‌ها و التزامات اسلامی بودند. در ذهنیت این روشنفکران ملت جامعه‌ای تعریف شده بر اساس دین (امت) و اسلام‌گرایی مترادف با ناسیونالیسم بود. شریف ماردین سیاسی کردن اسلام را به عنوان فراگردی پیش‌تاز در ملت‌سازی مورد بررسی قرار داده و چگونگی تکامل ناسیونالیسم ترک از بطن اسلام‌گرایی قرن نوزدهم را تشریح کرده است. (۵۵) در بافت ترکیه، خویشاوندی ذهنی بین اسلام‌گرایی و ناسیونالیسم مرزهای متعارف را درهم ریخته است. (۵۶) هویت ترک در حدی تفکیک‌ناپذیر با اسلام عجین بوده و خدمات ترکیه در راستای تداوم دکتترین اسلامی را نمی‌توان انکار کرد. در نتیجه نمی‌توان ترک بود اما مسلمان نبود. یک یونانی غیرمسلمان، ارمنی یا یهودی می‌تواند شهروند ترک باشد اما ترک نخواهد بود. (۵۷) برای ناسیونالیست‌های قومی-دینی ترک، ملت ترک ملتی مسلمان با رسالتی خاص در درون اسلام و برای اسلام به حساب می‌آمد. آنان حکومت را بهترین مدافع اسلام در برابر مسیحیت می‌دانستند.

در دوران طلایی کمالیسم، خصوصاً بعد از شورش مینه‌مین<sup>۱</sup> علیه اصلاحات مصطفی کمال، نهادهای حکومتی با تکیه بر برداشت سکولار از

ناسیونالیسم، از هر وسیله‌ای برای حذف اسلام از عرصه عمومی سود جستند. با پیدایش نظام چند حزبی در سال‌های ۱۹۵۰، مردم عمدتاً علیه این سیاست واکنش نشان داده و با حزب مخالف دموکراتیک همسو شدند.

در دوران جنگ سرد، اسلام‌گرایی و عمل‌گرایی سیاسی اسلام-محور حول سلسله‌های پنهان صوفی شکل گرفته بود. در این دوران فراگردی دوگانه رخ نشان می‌داد: ناسیونال شدن اسلام و اسلامی شدن ناسیونالیسم علیه عمل‌گرایی نوظهور چپ. جنبش نور نو-صوفی<sup>۱</sup> قرابتی با ناسیونالیسم یافت و سنت نقشبندی بر مرجعیت حکومت تأکید گذارد. احساسات ضد استعماری نیز عامل افزایش حضور آنان در جنگ استقلال تحت فرمان مصطفی کمال شده بود.

در سال‌های ۱۹۶۰، نجیب فاضل کِساکورک (۱۹۸۳-۱۹۰۴) و عثمان یوکیسل سِرِدِنِجَتی (۱۹۸۳-۱۹۱۷) با ارائه تعریفی از ناسیونالیسم ترک در چارچوب اسلام نقش سازنده‌ای در شکل‌گیری اسلام‌گرایی ترک-ملازم با-ناسیونالیسم ایفا نمودند. در این دوره اپوزیسیون اسلامی بر محور ناسیونالیسم استوار بود و نامبردگان انتقادات اسلامی خود از نظام کمالیسم را در پوشش واژگان ناسیونالیستی عرضه می‌کردند. در نتیجه، برای بسیاری از ترک‌ها، «عشق به دین و عشق به ملت درهم آمیخته، و حتی یکپارچه، است.» (۵۸) در این اثنا اسلام‌گرایان عرب، ایرانی و پاکستانی، نظیر قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶)، شریعتی (۱۹۷۷-۱۹۳۳)، و مولانا مودودی (۱۹۷۹-۱۹۰۳)، با هدف آزاد ساختن اسلام از قید فرهنگ محلی و تشکیل حکومت اسلامی، انگاره جدیدی از اسلام‌گرایی افراطی خلق کردند. روشنفکران مسلمان ترک، چون نجیب فاضل و نورالدین توپجو (۱۹۷۵-۱۹۰۹) و گروه‌های صوفی با روگردانی از نفوذ نویسندگان تندروی «بیگانه» اسلام را عنصر اساسی فرهنگ ترک خواندند. در حالی که اسلام‌گرایان تندرو در پی دگردیسی جامعه و

حکومت بودند، روشنفکران سنتی با گرایشات صوفی بر حفظ حکومت و ارزش‌های فرهنگی ترک تأکید داشتند. به این ترتیب محافظه‌کاری حزب عدالت و توسعه تا حد زیادی در اسلام ترک، که با هدف ماندگاری ارزش‌های ترک - اسلامی محک خورده و بومی شده است، ریشه دارد. برخی وجوه ناسیونالیسم ترک جانشین هویت اسلامی شده و ایجاد یک فضای روشنفکری امکان‌راه‌یابی ارزش‌های دینی به عرصه عمومی را فراهم ساخته است.

### چشم‌انداز اسلامی: بومی‌سازی از طریق تشویق و تنبیه

تاریخ جنبش‌های اسلامی روایتی از هم‌کوشی شبکه‌های نوین اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. شبکه‌ها به جنبش مبدل شدند؛ جنبش‌ها در احزاب سیاسی جان گرفتند؛ و احزاب به ایفای نقشی مهم در پیشبرد مدرنیته‌ای جایگزین پرداختند. مسلمانان برای پاسخگویی به سه‌گانه جهانی شدن - هویت، عدالت و اخلاق - به اسلام رجوع می‌کنند. در نتیجه مقولات اسلامی را می‌بایست به عنوان یک فراگرد مورد توجه قرار داد، تا به جای ختم مقال و نوعی فصل‌الخطاب بودن، زمینه‌ای مشترک برای گفت‌وگو و مشارکت مردم عادی در فراگردی به زبان آشنای جامعه - مفاهیم اسلامی و گفتمان اخلاقی - فراهم آورد.

تکامل و تعریف جنبش اسلامی تا حد زیادی حاصل تعامل آن با حکومت بوده است. این تعامل نه تنازعی دوقطبی بین هویت‌ها و ایدئولوژی‌ها که از نوع همیاری موردی، تقابل یا هم‌زیستی است. رقابت درونی جنبش‌های مختلف اسلامی بر سر منابع، تفاسیر قرآنی و مفهوم خدمت (خدمت‌رسانی به حکومت و جامعه) در فرهنگ ترک - اسلامی سه عامل کلیدی در این چالش‌اند. (۵۹) تقریباً همه جنبش‌های سیاسی اسلامی مشروعیت عمومی خود را از طریق فعالیت در چارچوب خدمت کسب می‌کنند. فعالیت‌های اسلامی، با نقاط مرجعی خاص در ذات خود (خدمت به خاطر خدا)

می‌بایست در چارچوب زبان سکولار نیز واجد مشروعیت باشند. گونه‌گونی ذاتی و رقابت نهادینه جنبش‌های مختلف اسلامی آثاری پویا و بومی‌ساز دارند. چهار بازیگر چشم‌انداز دینی ترکیه عبارت‌اند از: اسلام سیاسی؛ اسلام اجتماعی گروه‌های گسترده (نو-) صوفی؛ اسلام حکومتی نهاد مدیریت امور دینی؛ و گروه‌های تندرو اسلامی. (۶۰) مبارزه‌ای بر سر ذات اسلام در جریان است و در این زورآزمایی درون‌گروهی گروه‌های تندرو، نظیر حزب‌الله کرد، از آن‌جا که پویایی یک نظام بالنسبه باز سیاسی مانع تحمیل برداشت‌های خاص گروهی به دیگران است، بخت توانمندتر شدن، بیش از این، را ندارند (به فصل ۶ مراجعه شود).

حضور یک حزب اسلامی در سیاست‌ورزی محلی و ملی، به لحاظ امکان بومی‌سازی زیاده‌روی‌های اسلامی و یادگیری شیوه تفصیل و تبیین منافع و مطالبات در چارچوب گویش سکولار سیاسی، اهمیت فراوان دارد. با پیدایش نظام چندحزبی در سال‌های ۱۹۵۰، ابتدا حزب دموکرات راست-میانه مطالبات اسلامی را، در بعد ملاحظات فرهنگی و حقوق بشری، به سپهر سیاسی کشاند. (۶۱) این حزب از مسائل اسلامی برای مقابله با سیاست‌های یک‌تازانه حزب جمهوریت خلق بهره جست. تقریباً همه سیاست‌مداران راست-میانه، در رأس آن‌ها عدنان میندرس، در سخنرانی‌های عمومی خود از زبان دینی سود جست‌ه‌اند و بر نقش وحدت‌بخش اسلام و تعهد حکومت به پاسداری از ارزش‌های ملت ترک تأکید داشته‌اند. اندیشمندان گفتمانی را که در آن رهبران سیاسی، به نیت خلق مفهومی از وحدت و هویت مشترک ملی، بر نهادهای دینی و اصول متعالی اصرار ورزیده‌اند، «دین مدنی»<sup>۱</sup> خوانده‌اند. اسلام‌گرایان سیاسی که به‌عنوان یک وظیفه دینی در پی جلب حمایت هواداران از برنامه سیاسی خود هستند، از این‌رو با راست-میانه تفاوت دارند.

بعد از انحلال حزب دموکراتیک در سال ۱۹۶۰، حزب عدالت سلیمان دمیرل در مبارزات انتخاباتی خود بر مسائل اسلامی و آزادی‌های دینی تأکید ورزید، و بیش‌تر گروه‌های صوفی نیز، به‌خصوص جنبش نور، از برنامه سیاسی وی حمایت کردند. دمیرل برای تقویت صنایع ملی، از طریق سه برنامه هم‌پیوند، سیاست‌های اقتصادی جایگزینی واردات را دنبال کرد: (الف) محدودیت‌های وارداتی و بالا بردن تعرفه‌ها برای حمایت از صنایع بومی، (ب) ثبات نرخ ارز در جهت بالا نگاه داشتن مصنوعی ارزش لیره ترک و ترغیب شرکت‌های ترک به استقراض دلار از دولت برای واردات مواد خام، (پ) تخصیص یارانه برای کشاورزان و پرداخت دستمزدهای بالاتر از بازار برای نیروی کار شاغل در صنعت. این سیاست‌ها به زیان خرده بورژوازی - کسبه، صنعتگران و تجار خرده‌پا - تمام شد، که خود پایگاه اصلی یک جنبش مستقل اسلامی به رهبری نجم‌الدین اربکان، رئیس اتاق‌های بورس و تجارت ترکیه، بودند. (۶۲) افزون بر آن، سیاست‌مداران محافظه‌کار - ناسیونالیست (پروفسور عثمان توران و یوکسل سیردینگچی) با نارضایتی شدید از سیاست‌های فرهنگی حزب راست - میانه عدالت تصمیم به پشتیبانی از آرایش سیاسی نوین به رهبری نجم‌الدین اربکان گرفتند. پایه‌گذاران حرکت ملی‌گروش غالباً اعضای پیشین حزب عدالت بودند. (۶۳) حزب نظام ملی در سال ۱۹۷۰، بعد از انتخاب اربکان، در سال ۱۹۶۹ به‌عنوان کاندیدای مستقل از ایالت قونیه، تأسیس شد. در اکتبر ۱۹۷۲ نخبگان حزب نظام ملی اقدام به تأسیس حزب رستگاری ملی کردند.

### نتیجه‌گیری

انتظاراتی وجود داشت که پروژه مدرنیزاسیون کمالیست با تشکیل جامعه‌ای مدرن و سکولار به فرجام رسد. رویدادهای اخیر در ترکیه، به‌خصوص ظهور اسلام سیاسی، هیچ‌یک از این انتظارات را تأیید نکرده است. سکولاریسم و مصرف‌گرایی در زوایای زندگی، با شتاب و آثاری متفاوت، ریشه دوانده

است. ترکیه، با شبکه‌های اسلامی خود و هویتی اسلامی، سرشار از جسارت و اعتماد به نفس، مدرن‌تر شده است. این فراگردها، خصوصاً آنچه سیاست‌های نو-لیبرال اوزال آغازگر آن بوده، بیش از سکولاریسمی همگون و متجانس منشأ خلق هویت‌ها و انگاره‌هایی دوگانه در زندگی بوده است. پروژه مدرنیزاسیون مصطفی کمال تا سال‌های ۱۹۸۰ بر بخش اعظمی از زندگانی روزمره سایه نینداخته بود. با پیشرفت سیاست‌های نو-لیبرال، اما، الگوها و انگاره‌های مصرفی به شدت دگرگون شده‌اند.

ترکیه کهن، که در چارچوب ایدئولوژی کمالیست تعریف می‌شود، هنوز خود را مدرن می‌خواند؛ در حالی که به واقع می‌توان گفت اگر رو به زوال نباشد، رنجور است. ترکیه‌ای نوین، با برداشتی نوین از حکومت و سیاست در حال تولد است. زوال ترکیه کهن و ظهور ترکیه نوین از نگاه برخی انقلاب و از نگاه شماری ارتجاع است. رهبری مرحله گذار به اعتدال و میانه‌روی برعهده پیکره نوینی از بازیگران اجتماعی، به خصوص گروه‌های اسلامی و بورژوازی نوظهور، قرار گرفته است.

از سال ۲۰۰۸ گروه‌های اسلامی در ترکیه برنامه متفاوتی در پیش گرفته‌اند. آنان نه در پی ایجاد یک نظام حکومتی، که بیش‌تر خواهان رهاسازی دین از قید حکومت و رفع موانع زندگی دینی هستند. آنان، همزمان از حکومت انتظار دارند تا از ارزش‌های اخلاقی جامعه که آن را منبعث از اسلام و برداشت اسلامی از حیات طیبه می‌دانند، پاسداری کند؛ موجب تقویت مناسبات با کشورها و جوامع اسلامی شود؛ و نماینده تمدن اسلامی در جهان - در همه ابعاد اقتصادی، فرهنگی و علمی آن - باشد. همراه با تکامل اعتدال و میانه‌روی، الزامات عضویت در اتحادیه اروپایی نیز پرتوان‌ترین انگیزه برای تحکیم دموکراسی بوده است.

جمهوری ترکیه از طریق انقلاب متولد شده است و نمی‌توان اصول زیربنایی آن را از طریق دموکراسی به آسانی تغییر داد. این نکته بدین معنا نیست که دموکراسی را تنها باید در بطن رژیم کمالیست سامان‌دهی و



مدیریت کرد. با این حال، در مورد ترکیه - و در مورد ایران - می‌بایست به تفاوت بین «مقبولیت» و «مشروعیت» توجه اکید داشت. می‌توان انتظار دگردیسی تدریجی سیاست‌ها را از طریق یک قرار هم‌زیستی دقیقاً سامان‌دهی شده بین پاسداران انقلاب و آنان‌که خواهان تغییر آن از راه مشارکت عمومی هستند، نیز داشت.

## یادداشت‌ها

1. Societal groups such as the Turkish Industrialists' and Businessmen's Association (TUSIAD), the Economic and Development Foundation (IKV) and the Turkish Economic and Social Studies Foundation (TESEV) played a major role persuading the skeptical bureaucracy and the media.
2. On those who stress external factors more than domestic, see E. Fuat Keyman and Ziya Oniş, "Helsinki, Copenhagen and Beyond: Challenges to the New Europe and the Turkish State," in Mehmet Ugur and Nergis Canefe (eds.), *Turkey and European Integration: Accession Prospects and Issues* (London: Routledge, 2004), pp. 173-193; Ziya Oniş, "Turkish Modernization and Challenges for the New Europe," *Perceptions*, (Autumn 2004), 5-28.
3. The Tanzimat period (1839-1923); the Republican period (1924-1950); Multi-party period and the Cold War (1950-1983); the neo-liberal revolution (1984-1999); the Europeanization, i.e. the implementation of the Copenhagen criteria, period (1999-present).
4. Halil Inalcık, "Turkey", in Robert E. Ward and Dankwart Rustow (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 42-63; Serif Mardin, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution," *International Journal of Middle East Studies*, 2 (1971), 197-211.
5. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Routledge, 1999).
6. A number of prominent Ottoman historians, such as Colin Imber, Rudi Paul Lindner, Gyula Kaldy-Nagy, Ronald C. Jennings and Colin Heywood, argue that there is not enough historical evidence to prove the gaza thesis. See Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003); Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth," *Turcica*, 19 (1987), 7-27. Imber's interpretation has been challenged by Camal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995, p. 152.
7. Halil Inalcık, "Islam in the Ottoman Empire," *Turcica*, 5-6 (1968-70), 23-25.
8. Inalcık, "Islam in the Ottoman Empire," 20-21.
9. For the Tanzimat era, see *Tanzimat I* (Istanbul: Devlet Basımevi, 1940); İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (Istanbul: Hil Yayınları, 1995).
10. Berkes, *The Development*, pp. 197-198.

11. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962); Şerif Mardin, *Jon Türklerinin Siyasi Fikirleri, 1895-1908* (1964, 2nd edn., Istanbul: İletişim, 1983); David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908* (London: Cass, 1977). See also Masami Arai, "Jön Türk Donemi Türk Milliyetçiliği," in Mehmet Ö. Alkan (ed.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası* (Istanbul: İletişim, 2001), pp. 180-195.
12. One of the best analyses of Turkish nationalism is Yusuf Sarımay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)* (Istanbul: Otügen Neşriyat, 2004); Şukru Hanioglu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press), p. 204.
13. The journal *Yeni Felsefe Mecmuası* (The Journal of New Philosophy) was published in 1911 to disseminate the ideas of the group of the new life (*yeni hayat*).
14. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Istanbul: Toker Yayınevi, 1999); Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (Istanbul: Toker Yayınevi, 1999); Mehmet Ö. Alkan, "Laik Bir Ideolojinin Doğusu ya da II. Meşrutiyet'te Türkçülüğün Toplumsal Ideolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası," *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan* (Istanbul: İstanbul Barosu Yayını, 1992), p. 378.
۱۵. شکست‌های بالکان و جنگ جهانی اول تأثیرات عمده و فاجعه‌باری بر نخبگان عثمانی داشتند. احساس عمیق حقارت در برابر کشورهای اروپایی نخبگان ترک را -که اسلام و عثمانی را مسبب این تحقیر و در نتیجه زوال هویت خود می‌شناختند- بر ضد اسلام شورانید. نخبگان جمهوری خواه برای بازیابی هویت و اعتماد به نفس خود از همه ابزارها برای خلق احساسی نو از هویت و همبستگی فارغ از دین، و نیز جامعه‌ای شکل گرفته در پرتو علم، سود جستند. نخبگان جمهوری نهاد مدیریت امور دینی را به قصد مهار اسلام و سد نقش‌آفرینی به اصطلاح واپسگرایانه آن تأسیس کردند.
16. Selim Deringil, "From Ottoman to Turk: Self-Image and Social Engineering in Turkey," in D. Gladney (ed.), *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States* (Stanford: Stanford University Press, 1998), pp. 217-226.
17. Halil İbrahim Yenigün, "Islamism and Nationalism in Turkey: An Uneasy Relationship," paper read at 2nd Annual Graduate Student Conference of the Department of Politics, March 28, 2005 at the University of Virginia,

- Charlottesville. wwdop-2006- <[www.virginia.edu/politics/grad\\_program/print/paper-yenigun.pdf](http://www.virginia.edu/politics/grad_program/print/paper-yenigun.pdf)>
18. Paul Dumont, "Hojas for the Revolution: The Religious Strategy of Mustafa Kemal Atatürk," *Journal of the American Institute for the Study of Middle Eastern Civilization*, 1 (1980-1981), 17-32.
  19. Kamil Kaya, *Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul, 1998), pp. 188-189.
  20. There are very few studies on the DRA, which was created on March 3, 1924 after the dissolution of the caliphate and the Ministry of Religious and Charitable Foundations. The head of the DRA is appointed by the president on the advice of the prime minister. Iştar Gözaydın's legal study of the DRA is the best study on the organization. The first comprehensive policy-oriented study was carried out by TESEV, a social-democrat think-tank in Istanbul, which includes a number of analytical articles as well. See Iştar Tarhanlı-Gözaydın, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Afa, 1993); Ruşen Çakır and İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf Ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?* (İstanbul: TESEV, 2005).
  21. Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (New York: Cambridge University Press, 1977).
  22. Eric Zürcher, *Turkey: A Modern History* (New York: I. B. Tauris, 1997).
  23. Yusuf Oğuzoğlu, *Osmanlı Devlet Anlayışı* (İstanbul: Eren, 2000).
  24. Şerif Mardin, "Center and Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus*, 102 (1973), 169-190.
۲۵. در آرای دادگاه قانون اساسی ترکیه، تنها سپهر عمومی سکولار، پالوده از همه اشکال افتراقی ریشه‌دار در قومیت یا دین، با صلح و سلامت ملازم است. حکومت همواره در پی حصول اطمینان از همگنی و یکپارچگی سپهر عمومی و عاری بودن آن از هرگونه نماد و نشانه دینی است. ادعاهای نشئت گرفته از دین در سپهر عمومی نفاق‌افکنانه و پرخطر به حساب می‌آیند. سکولاریسم به این ترتیب، با تعریفی که از آن در ترکیه وجود دارد، به ایدئولوژی اقتدارگرایانه حکومتی مبدل شد که در پی حذف تفاوت‌ها و تمایزات دینی و قومی، به نام و با مستمسک ارزش‌های عصر روشنگری و همگن‌سازی، است.
26. Berkes, *The Development*, pp. 467-468.
  27. Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden. E. J. Brill, 1981); Binnaz Sayar, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi," *A. U. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 33 (March-June 1978), 176.

28. Bulent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik* (Ankara: Son Havadis Marbası, 1955), p. 234; Halide Edip, "Dictatorship and Reform in Turkey," *The Yale Review*, 19 (1929), 38.
29. İstar Tarhanlı, *Muluman Toplum ve "Laik" Devlet* (İstanbul: Afa, 1993), p. 164.
30. For an account of this social engineering carried out by the Kemalist elite, see Jeremy Salt, *A Fez of the Heart* (Washington, PA: Harvest Books, 1996).
31. One of the key characteristics of the 1961 and 1982 constitutions is the expansion of the "reserved domains" of power and authority for the military and civilian bureaucracies that are not directly accountable to the electorate.
32. Vamik Volkan and Norman Itzkowitz, *The Immortal Atatürk* (Chicago: University of Chicago Press, 1984); Andrew Mango, *Atatürk: The Biography of the Founder of Modern Turkey* (Woodstock, NY: Overlook Press, 2000).
33. Walter F. Weiker, *The Turkish Revolution: 1960-1961* (Washington, DC: Brookings Institution, 1963).
34. Robert Bianchi, *Interest Groups and Political Development in Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1984).
35. Elisabeth Ozdalga, et al., *Alevi Identity* (İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul, 1998); Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).
36. Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997).
37. David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 2-3.
38. Erdoğan argues that "During the debate over the budget, I used the term 'entrepreneurial politics (*tüccar siyaset*).' One opposition MP, who speaks only by and in terms of books, said this was the first time 'I hear this term.' He has a lot to learn! Their life is always structured according to books. They build their career by reading books someone put in front of them. They thought this is all about the life. They never reconciled theory with practice. Never forget that life is not about theory; life is practice itself. If you do not know practice, you cannot govern societies." R. T. Erdoğan, "Türkiye'nin İmkânları ve Kaynaklarıyla Türkiye'yi kaldıracagız, April 1, 2003", in *Konuşmalar* (Ankara: AK Party, 2004), p. 130. The governing party (AKP)'s platform is about

“reform” and “change” in terms of a privatization and a decentralization that treat citizens as consumers and customers. Erdogan argues that “Kitapta ne yazıyorsa o. Bunun dışına asla çıkmayacaksınız; hayır çıkacaksınız. Onun için tüccar siyaset diyoruz. ‘Siyaset literatüründe bu yok’ diyorlar; bu da girsin.” See also Erdoğan’s speech, “Diyarbakir’a Giden Neden Erzurum’a Rize’ye Gitmiyor,” *Yeni Şafak*, December 25, 2004.

39. Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* (Seattle: University Washington Press, 2003); M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

40. Carter Vaughn Findley, *The Turks in World History* (New York: Oxford University Press, 2004).

41. M. Hakan Yavuz, “Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements,” in Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (eds.), *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 225-255.

42. Quoted in Mithat Sancar, *Devlet Aklı kaskacında Hukuk Devleti* (Istanbul: İletişim, 2000), p. 64.

۴۳. ناسیونالیسم ترک عرصه‌ای مورد مناقشه در میان سه برداشت متفاوت از «ترک بودن» است: ناسیونالیسم قومی-دینی که اسلام را نشان «ترک بودن» می‌شناسد؛ ناسیونالیسم قومی-ترک که به قومیت و زبان تأکید دارد؛ و ناسیونالیسم مدنی و شهروندی ترک مصطفی‌کمال که مروج وفاداری نسبت به حکومت و دستورکار سکولار آن است.

44. This comparison is derived from the following three volume studies: Conservatism (*Muhafazakarlık*), Islamism (*İslamcılık*), and Nationalism (*Milliyetçilik*) (Istanbul: İletişim, 2004).

45. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York, 1989); Şerif Mardin (ed.), *Cultural Transitions in the Middle East* (Leiden: E. J. Brill, 1994); Şerif Mardin, “The Nakshibendi Order of Turkey,” in Martin E. Marty (ed.), *Fundamentalisms and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 204-233.

46. M. Hakan Yavuz, “The Case of Turkey,” *Daedalus*, 132:3 (Summer 2003), 59-62.

47. Nazim İrem, “Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal,” *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), 87-112.

48. Nuray Mert, *Hep Muhalif Olmak* (Istanbul: İletişim, 2001), p. 238.
49. Turhan Feyzioğlu, "Türk İnkılabının Temel Taşı: laiklik," in Ethem Ruhi Fırlı (ed.), *Atatürk'ün Düşüncesinde Din ve Laiklik* (Ankara: ATAM, 1999), pp. 137-198: this edited volume provides the best essays on the official version of Turkish secularism; Reşat Genç, *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Muzakereleri ve Kararları* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2005).
50. Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı* (Istanbul: Simavi Yayınları, 1991).
51. Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (New York: Routledge, 1993); Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd edn. (London: Oxford University Press, 1969).
52. Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik* (Istanbul: Adam, 1997).
53. M. Hakan Yavuz, "Is there a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24:2 (2004), 1-22.
54. Howard A. Reed, "Revival of Islam in Secular Turkey," *The Middle East Journal*, 8:3 (1954), 267-282.
55. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Istanbul: İletişim, 1991), p. 56.
56. M. Hakan Yavuz, "Nationalism and Islam: Yusuf Akçura, 'Üç Tarz-ı Siyaset,'" *Oxford Journal of Islamic Studies*, 4:2 (1993), 175-207.
57. M. Çagatay Okutan, *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları* (Istanbul: Bilgi Üniversitesi, 2004).
58. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, p. 202.
59. For more on the concept of *hizmet*, see M. Hakan Yavuz, "The Gülen Movement: The Turkish Puritans," in M. Hakan Yavuz and John Esposito (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse University Press, 2003), p. 26.

۶۰. مدیریت امور دینی یکی از معظم‌ترین نهادهای ترکیه است که بودجه و شعب خاص خود را در داخل و خارج ترکیه دارد. این نهاد از نظر شمار نمایندگی‌های خارجی بعد از وزارت امور خارجه در رده دوم قرار دارد. مالک بیش از ۱۲۰ مسجد است و صدها کارمند در نقاط مختلف اروپا دارد. نهاد مدیریت امور دینی مجوز تأسیس مساجد را صادر می‌کند، ائمه مساجد را نصب می‌کند، شهریه آنان را می‌پردازد و بر همه خطابه‌ها و فعالیت‌هایشان نظارت دارد. آموزش کارکنان نهادهای دینی توسط وزارت آموزش و شورای مستقل آموزش عالی (YOK) صورت می‌گیرد. آموزش‌ها و خدمات دینی و

مفاهیم اسلامی به شدت در ترکیه کنترل می شود. اسلام حکومتی تفاسیر متفاوت از اسلام را محدود می کند و با آن مخالفت می ورزد.

61. Cem Eroglu, *Demokrat Parti: Tarihi ve Ideolojisi* (Ankara: Imge, 1998).
62. Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981); Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: "MSP Örnek Olayı"* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985).
63. Süleyman Akif Emre, *Siyasette 35 Yıl* (3 Vols.) (Ankara: Keşif Yayınları, 1991), pp. 130, 163.





## ریشه‌های سیاسی و اقتصادی حزب عدالت و توسعه: فرصت‌ها و واکنش ۲۸ فوریه ۱۹۹۷

حاکم بر رفتار انسان‌ها، نه افکار، که منافع مادی و آرمانی است. با این همه، بارها و بارها، «انگاره‌های جهانی»، ساخته و پرداخته افکار، چون سوزن‌بانان، خطی مشخص ساخته‌اند که در آن پویایی منافع محرک کنش‌ها بوده است. (۱)

ماکس وبر

در تحلیل دگرذیسی احزاب هوادار اسلام در ترکیه، سه وصف متضاد را می‌توان مشاهده کرد: تأثیر سرکوب، شروط اتحادیه اروپایی در چارچوب موازن کپنهاک، و ظهور نسلی جدید. هیچ‌یک از این «تأثیرات»، با وجود نقش تسهیل‌کننده و بازدارنده آن‌ها، عامل این دگرذیسی ژرف نبوده‌اند. من با نگاهی به فرصت‌های تازه اقتصادی و تکامل جمع بازیگرانی تازه به این دگرذیسی خواهم پرداخت.

تحولات داخلی رخ داده در دوران نخست‌وزیری تورگوت اوزال در فاصله سال‌های ۱۹۸۳ و ۱۹۹۳، از دلایل اصلی تکامل جنبش اسلامی در ترکیه است که در این فصل به آن پرداخته شده است. البته عوامل خارجی نیز، به‌خصوص علاقمندی ترکیه به پیوستن به اتحادیه اروپایی، به این تحولات

دامن زده‌اند. به باور من، هر چند اصول این دگردیسی در تاریخ اقتصادی نو-لیبرال ترکیه ریشه دارند، حرکت آن در راستای دموکراتیزاسیون در فرآیند اتحادیه اروپایی شدت گرفته است. این فصل به پرسش‌های زیر خواهد پرداخت: ریشه‌های سیاسی و اجتماعی انشعاب حزب عدالت و توسعه از جنبش دیدگاه ملی نجم‌الدین اربکان چیست؟ کارآفرینان اسلامی چه نقشی در پیدایش یک جنبش اروپامدار، بازارمدار و لیبرال مشرب در ترکیه داشته‌اند؟ و در نهایت دلیل این دگردیسی چه بوده است؟

ترکیه راه تازه‌ای برای اندیشیدن به دگردیسی اسلامی و تعامل بین اسلام و دموکراسی ترسیم کرده است. برای فهم دگردیسی اسلام سیاسی در ترکیه باید به عوامل ساختاری داخلی و خارجی آن پرداخته شود: (۱) «فرصت‌ها» در بازار، رسانه و سیاست که نقشی سازنده در انسجام و تکثر بازیگران اسلامی داشته‌اند. (۲) حقوق و الزامات قانون اساسی که از طریق ممنوع ساختن فعالیت گروه‌های اسلامی ضدنظام و برخی سیاست‌مداران شاخص در عرصه سیاسی به تحولات سیاسی جهت داده‌اند. این ممنوعیت‌ها با ایجاد فرصت‌هایی جدید برای نسلی جوان و اصلاح‌طلب از سیاست‌مداران محافظه‌کار مسلمان، زمینه‌ساز فراگرد یادگیری سیاسی نخبگان سیاسی بوده‌اند. (۳) پای‌بندی بی‌چون و چرای ترکیه به فرآیند عضویت در اتحادیه اروپایی که خود عامل مهمی در دگردیسی جنبش اسلامی بوده است. در عین حال که تأثیرات فرآیند اتحادیه اروپایی به تفصیل در فصل هفتم بررسی خواهد شد، توجه به این نکته نیز اهمیت دارد که بعد از نشست سران ۱۹۹۹ در هلسینکی که در آن اتحادیه اروپا ترکیه را به عنوان داوطلب عضویت کامل در اتحادیه شناخت، یک «وفاق بزرگ» بین بازرگانان، نظامیان و سیاست‌مداران بر سر برخی اصلاحات سیاسی شکل گرفت. در نشست سران شورای کپنهاک<sup>۱</sup> در سال ۱۹۹۳، موازین عضویت

اتحادیه اروپایی به شرح زیر مشخص شد: (۱) ثبات نهادهای ضامن دموکراسی، حکومت قانون، حقوق بشر و پشتیبانی از حقوق اقلیت‌ها؛ (۲) کارآمدی اقتصاد بازار و ایجاد ظرفیت هم‌ترازی با نیروهای رقابتی بازار در درون اتحادیه؛ و (۳) توان پذیرش تعهدات عضویت، از قبیل التزام به اهداف سیاسی، اقتصادی و پولی اتحادیه. کشورهای داوطلب عضویت می‌بایست قبل از شروع مذاکرات الحاق شرایط لازم برای احراز «موازین سیاسی»، به‌عنوان اولین مجموعه این موازین را ایجاد نمایند. کمیسیون اتحادیه اروپایی مکلف است همه‌ساله گزارشی از پیشرفت در این زمینه ارائه کند. شورای اتحادیه اروپایی نیز براساس این گزارش در مورد امکان آغاز مذاکرات الحاق با کشور داوطلب تصمیم می‌گیرد. (۳) عضویت تنها با تأیید پارلمان اروپا و نیز پارلمان‌های ملی قطعیت می‌یابد. برخی کشورها برای اخذ تصمیم در مورد پذیرش اعضای جدید ملزم به برگزاری رفراندوم هستند. از آن‌جا که «موازین کپنهاک» مستلزم اعمال برخی اصلاحات دموکراتیک از سوی کشورهای داوطلب عضویت و همچنین شناسایی حقوق گروه‌های فرهنگی است، ترکیه نیز دست به برخی اصلاحات عمده حقوقی زد، که می‌توانست منجر به دگرگونی مناسبات دولت-جامعه، به زیان دولت، شود. اتحادیه اروپایی براساس موازین کپنهاک، از طریق اعطای مشوق‌های مادی و حمایت‌های حقوقی به بازیگران محلی، ابزارهای مؤثری را در راستای دگرگونی ریشه‌ای ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشورهای داوطلب عضویت ابداع نمود. اتحادیه اروپایی به این ترتیب فرصتی ممتاز برای عناصر اصلاح طلب در ترکیه فراهم ساخت و موازین کپنهاک نیز به شعار حزب عدالت و توسعه، در مسیر تحکیم دموکراسی و تقویت جامعه مدنی، مبدل شد.

من در این فصل نشان خواهم داد که دگرپرسی جنبش اسلامی در ترکیه ثمره ترکیبی از فراگردهای در حال پیشرفت آزادسازی، ایجاد فضاها برای رقابتی سیاسی، توانمندی فزاینده بورژوازی مسلمان آناتولیایی، توسعه سپهر عمومی و حضور روشنفکران جدید در جنبش است. مهم‌ترین عامل در

تکامل جنبش دموکراتیک اسلامی بورژوازی نوپدید و پای بندی آن به ارزش های دموکراتیک از طریق پشتیبانی از فعالیت های مختلف فرهنگی و سیاسی است. مشارکت سیاسی با ایجاد فرصت های گوناگون یادگیری، امکان برقراری موازنه لازم بین ایدئولوژی و حداکثرسازی آرا را برای بازیگران دینی فراهم می سازد. احزاب دینی برای تداوم فعالیت خود به عنوان حزبی قانونی و برخوردار از پشتیبانی قاطع همگان، می بایست در جهت ایجاد ائتلاف ها و مصالحه هایی عمل گرایانه اقدام کنند و ناگزیرند علاوه بر مصون نگاه داشتن خود از سرکوب، برای کسب اقتدار سیاسی، با رعایت دقیق ملاحظات افکار عمومی، تناسبی بین عطش حفظ خلوص عقیدتی از سویی، و حداکثرسازی آرای مردم از سوی دیگر برقرار نمایند. افزون بر آن، رقابت آزاد و شرافتمندانه سیاسی و ضمانت های قانونی موجود برای کسانی که در چارچوب قوانین حرکت می کنند، به تحکیم این دگرگونی در مسیر اعتدال و تکرر سیاسی کمک می کند. رهبری سیاسی احزاب ملهم از دین به منظور توفیق در انتخابات و تداوم آن ناگزیر بودند راهبردهای انتخاباتی خود را، و رای جاذبه های افراطی دینی، فراگیرتر ساخته و ایدئولوژی خود را تعدیل کنند. این احزاب با ورود به دولت های ائتلافی تجربه مشارکت در قدرت را که لازمه اساسی تحکیم اعتدال در نظام سیاسی است، کسب می کردند.

طرفه این که، در بلندمدت و در حالی که احزاب اسلامی عموماً توانسته بودند جامعه را «اسلامی» کنند. معمولاً از طریق صندوق آرا خود در مسیر لیبرالیسم قرار می گرفتند. در سپهر عمومی آزادی که در آن رسانه ها خارج از کنترل کامل دولت باشند، گونه گونی افکار و تضارب آرا در میان احزاب دینی و کارآفرینان سد راه سلطه صداهای اقتدارطلب خواهد بود. بازیگران دینی ملاحظات و نظرات دینی خود را، با ترجمه آن به زبانی سکولار یا قالبی با جاذبه فراگیر، به سپهر عمومی می کشانند. دموکرات های مسلمان ترکیه راه های مصالحه، تنازل، مباحثه و پیچیدن مسائل دینی در لفاف مفاهیم

سکولار را، که در میان بخش‌های کم‌تر متدین جامعه جاذبه دارد، آموخته‌اند. این کتاب با لحاظ این سه عامل، ارائه‌دهندهٔ رهیافتی درونی و ساختارمند برای فهم دگرذیسی در جریان در بطن جنبش‌های اسلامی ترکیه است. هر چند شرایط ساختاری در تکامل جنبش نقش حیاتی دارند، فراگرد یادگیری سیاسی در میان رهبری جدید اقتصادی و سیاسی، شکل‌گیری جنبشی میانه‌رو با گرایش دموکراتیک را تسهیل کرده است. فراگرد یادگیری بر دو محور تنبیه و تشویق استوار است. من در تشریح کارکرد فراگردهای دوگانه، ابتدا، با تمرکز بر عوامل کلان اجتماعی-تاریخی سکولاریسم و ناسیونالیسم، به بررسی فرصت‌های سیاسی، حقوقی، ارتباطاتی و اقتصادی به‌عنوان بافت اجتماعی فراگرد یادگیری خواهم پرداخت.

در بخش دوم این فصل نیز با تحلیل موانع حقوقی و سیاسی مؤثر بر تعطیلی احزاب سیاسی، به‌خصوص تأثیر تصمیمات حقوقی بر تکامل اسلام سیاسی در فضای پاداش و مجازات، آثار کودتای ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۷ بر جنبش اسلامی و تجزیهٔ آن به دو گروه رقیب - حزب سعادت اربکان و حزب عدالت و توسعه طیب اردوغان - را مورد بررسی قرار خواهم داد. (۴) در بخش سوم تأثیرات سیاسی موازین عضویت در اتحادیهٔ اروپایی بر درونی‌سازی ارزش‌های دموکراتیک حزب عدالت و توسعه مورد توجه قرار خواهد گرفت.

### فضای سیاسی: مبدل شدن به حزب

جنبش اسلامی، با بهره‌گیری از فرصت‌های رقابتی سیاسی موجود در نظام چندحزبی، حزب خود را در سال ۱۹۷۰ تأسیس کرد. فراگرد «تحزب» و مشارکت در دولت ائتلافی موجب تحکیم استقلال احزاب اسلامی و گسترش حضور اجتماعی آن‌ها شد. افزون بر این، مشارکت در چندین دولت ائتلافی، حزب رستگاری ملی را به احساس مسئولیت بیش‌تر و در نتیجه فاصله گرفتن از گروه‌های حاشیه‌ای تندرو وا داشت.

در اوایل سال‌های ۱۹۷۰، حزب نظام ملی تأسیس شد که به لحاظ نمادین

و سیاسی‌گرایی اسلامی بیش‌تری داشت و اربکان در آن به سخنگوی خرده بورژوازی و پیشه‌وران محروم از حمایت دولت مبدل شد. (۵) بعد از کودتای نظامی ۱۹۷۱، دادگاه قانون اساسی حزب نظام ملی را با مستمسک تلاش برای تأسیس یک حکومت دین‌سالار و نقض ممنوعیت استفاده از دین برای مقاصد سیاسی منحل ساخت. (۶) اربکان به سویس پناه برد و پس از بازگشت به ترکیه حزب رستگاری ملی را که برای تمایز از سایر احزاب بر محورهای اخلاق و فضیلت تکیه داشت، تأسیس نمود. جنبش دیدگاه ملی اربکان پایگاهی خرده بورژوازی داشت که این پایگاه بعد از شرکت حزب رستگاری ملی در مجموعه‌ای از دولت‌های ائتلافی در سال‌های ۱۹۷۰ تغییر کرد. پایگاه انتخاباتی اربکان دربرگیرنده جامعه همگن مسلمانان سنی متشکل از کشاورزان و خرده بورژوازی محافظه‌کار، مغازه‌داران، تجار خرده‌پا و پیشه‌وران در شهرهای کوچک و بزرگ بود. گفتمان جنبش دیدگاه ملی بر توسعه‌نیافتگی آناتولی و به حاشیه رانده شدن بورژوازی ایالات از سوی سرمایه‌داران هوادار کمالیسم با محوریت استانبول تکیه داشت. این شکاف در اثر سیاست‌های سکولاریستی-کمالیستی سایر احزاب سیاسی گسترش یافته و نهایتاً موجب به حاشیه رانده شدن به اصطلاح «فرزندان آناتولی» شده بود. جنبش دیدگاه ملی به نوعی تبلور شورشی طبقاتی علیه سیاست‌های حکومت سکولار-کمالیست بود. از نگاه اربکان، این «نظام» فارغ از ارزش‌های اخلاقی بورژوازی آناتولیایی، بیگانه و نیز عامل ازخودبیگانگی به حساب می‌آمد. جنبش چشم‌انداز ملی نه فقط منتقد سیاست‌های فرهنگی کمالیسم، که سیاست‌های اقتصادی آن نیز بود و بدون ضدیت با مدرنیته یا بازار آزاد، هدف مدرنیزاسیونی محافظه‌کار را دنبال می‌کرد که معنای آن مدرنیته ملازم با اسلام بود. مقصود اربکان از مدرنیزاسیون، صنعتی شدن، بهداشت و درمان بهتر، فناوری بیش‌تر و ایجاد شرایط زندگی مطلوب‌تر، با تکیه بر ارزش‌های ترک و اسلامی بود. پروژه اقتصادی اربکان با تکیه بر محور صنعتی شدن بر انگاره‌ای ملی مخالف صاحبان صنایع بزرگ متمرکز در

استانبول بود و مناسباتی نزدیک با مجموعه‌ای داشت که در آن زمان بازار مشترک اروپایی<sup>۱</sup> خوانده می‌شد.

برنامه حزبی اربکان دو هدف کلیدی را دنبال می‌کرد: تولید ملی ماشین‌آلات سنگین توسط بنگاه‌های متعلق به دولت، حمایت از شرکت‌های کوچک و متوسط از طریق تأمین ماشین‌آلات و اعتبارات بیش‌تر. این سیاست‌ها در پی کاهش نفوذ غرب به اقتصاد ترکیه بود - نفوذی که از طریق سرمایه‌گذاری‌های مشترک شرکت‌های بزرگ استانبول و شرکت‌های غربی اعمال می‌شد و حاصل آن سودجویی این شرکت‌ها از امتیازات رقابتی غیرعادلانه بود. بنگاه‌های کوچک همچنین از این‌که سیاست‌های اعتباری بانک‌های بزرگ بیش‌تر به سود بنگاه‌های بزرگ و به زیان بنگاه‌های کم‌تر سودده بود شکوه داشتند. اربکان تا آن‌جا که به سپهر فرهنگی مربوط می‌شد، بر ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی عثمانی تأکید داشت و مخالف ارزش‌های وارداتی اروپایی بود، که نخبگان کمالیست مروج آن بودند. رهبران حزب عدالت و توسعه نیز تحت رهبری اربکان آموزش می‌دیدند.

اربکان در آن حد عمل‌گرا و به لحاظ سیاسی موفق بود که بتواند در سال ۱۹۷۰ نقش اساسی در تشکیل چندین دولت ائتلافی داشته باشد - از جمله ائتلاف با حزب چپ - میانه جمهورییت خلق به رهبری اجویت در سال ۱۹۷۴، و ائتلاف با حزب راست - میانه عدالت به رهبری دمیرل بین سال‌های ۱۹۷۵ و ۱۹۷۷. اربکان و اطرافیان وی، در برابر سکولاریسمی به شدت متأثر از تفکر سیاسی آتاتورک، شروع به طرح ادعاهای اسلامی و سیاست‌هایی نشست گرفته از هویت اسلامی، بدون بهره‌گیری از زبانی مشخصاً دینی، کردند. در نتیجه، در حالی که از نگاه ایدئولوژی ملی گرویش (دیدگاه ملی) اربکان سایر احزاب سیاسی تنها مقلدان غرب بودند، این جنبش متهم با ضدیت با نظام می‌شد. با این همه طرفه این بود که در درون نظام حرکت



می‌کرد. (۷) اربکان بر نقش حکومت در توسعه اقتصادی و معنوی ملت تأکید داشت. در رابطه با خانواده معتقد به رهیافتی محافظه‌کارانه بود و از یک برنامه آموزش دینی به رهبری دولت برای تربیت نسلی جدید از ترک‌های مسلمان دفاع می‌کرد. در سال ۱۹۸۰، با توجه به قطبی شدن بیش از پیش جامعه و تجزیه ساختار حکومتی، ارتش مداخله کرد و حزب رستگاری ملی، و تقریباً همه احزاب دیگر را تعطیل نمود. افت اقتصادی سال‌های ۱۹۷۰ موجب قطب‌بندی جامعه و شکل‌گیری محورهای چپ علیه راست، اسلامی علیه سکولار، کرد علیه ترک و علوی علیه سنی شده بود. افزون بر آن، وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹، و نیز اشغال افغانستان توسط ارتش شوروی در اواخر همان سال، احساس عمیقی از ناامنی در درون ارتش ترکیه ایجاد کرد که برخی آن را زمینه اصلی کودتای نظامی ۱۹۸۰ می‌دانند (در حالی که اشغال افغانستان خود محتملاً واکنشی در برابر انقلاب ایران، و انقلاب ایران نیز واکنشی دیر هنگام نسبت به کودتای ۱۹۵۳ (۲۸ مرداد [۱۳۳۲] در ایران به رهبری سیا بود). در سال ۱۹۸۰ ارتش ترکیه با طرح ترکیبی ترک-اسلامی، به عنوان ملات جدید ملی برای مقابله با نیروهای متفرق دینی و قومی، یا آرام‌سازی آن‌ها، به فکر تجدید ساختار چشم‌انداز سیاسی کشور افتاد و برای تحقق آنچه نوعی پروژه سیاسی-اجتماعی به حساب می‌آمد، از وزارت آموزش، مدیریت امور دینی و سازمان برنامه‌ریزی کشور سود جست.

حزب رفاه در فرآیند گذار به دموکراسی و برقراری نظام چندحزبی در سال ۱۹۸۳ تأسیس شد اما در سایه حزب مام وطن تورگوت اوزال، که پیوندهای بسیار نزدیکی با گروه‌های ذی‌نفوذ نقش‌بندی و نوری داشت، نتوانست نتایج مهمی کسب کند. اوزال در سال‌های ۱۹۸۰ یک پروژه پردامنه تحول اقتصادی را، از طریق طرح سیاست‌های نو-لیبرال به اجرا گذاشت که ظهور کارآفرینان جدید اسلامی از جمله آثار آن بود. ایجاد نظام چندحزبی و حضور در ائتلاف‌ها نه فقط عامل پیوستن صداها، بلکه به نظام سیاسی،

که مشوق تعمیم قواعد دموکراتیک در میان گروه‌های اسلامی شد. فراگرد یادگیری و تحول مانع افراطی شدن احزاب اسلامی در ترکیه و کاربرد زور علیه آنان شد.

### فرصت اقتصادی

برای فهم ریشه‌ها و سیاست‌های حزب عدالت و توسعه، علاوه بر شناخت زمینه‌های سیاسی و اجتماعی بازیگران جدید مسلمان - بورژوازی اسلامی آناتولیایی - به عنوان مهم‌ترین نیرو در تکامل جنبش‌های اسلامی ترکیه، هویت، سیاست‌ورزی و مناسباتشان با گروه‌های سیاسی اسلامی نیز باید مورد بررسی قرار گیرد. این بررسی از آن رو اهمیت دارد که عهده‌دار تأمین امکانات مالی لازم برای شکل‌گیری جنبش‌ها و گفتمان‌های گوناگون اسلامی همین بورژوازی آناتولیایی، از طریق اعانات، ایستگاه‌های تلویزیونی، ایستگاه‌های رادیویی و روزنامه‌های خود بوده است. این بازیگران چه کسانی هستند؟ هویت و مشی آن‌ها چیست؟ چگونه بر جهت‌گیری حزب عدالت و توسعه اثرگذار بوده‌اند؟ بورژوازی اسلامی در تجزیه، و حتی خاتمه دادن به اسلام‌گرایی بنیادگرا در سیاست ترکیه چه نقشی داشته است؟ توجه به این نکته مهم است که جنبش‌های اسلامی ترکیه نه در حلی آبادهای پرشمار پیرامون شهرهای بزرگ، که در بطن گروه‌های پیشرو اجتماعی شکل می‌گیرند و از ثروت و تحصیلات این گروه‌ها تغذیه می‌کنند. در واقع همین گروه‌های اجتماعی روبه رشد، به خصوص بورژوازی اسلامی، خود موتور محرکه اسلامی شدن الگوهای مصرف و پیش قراول فرایند اخیر دموکراتیزاسیون در ترکیه بوده‌اند. نهادهای رفتارهای دینی در دستان این کارآفرینان جدید اسلامی، در شیوه‌های زندگی طبقه میانه - بالا متجلی می‌شوند و به آن شکل می‌دهند. با این حال، این نگرش اخلاقی در الفاظ محدود مانده و گستره آن لزوماً تا حد عادلانه و منصفانه ساختن رفتار با کارگران کشیده نشده است.

سال‌های ۱۹۸۷-۱۹۸۳ حیاتی‌ترین دوره برای ترکیه مدرن و دورانی متأثر از افکار و شخصیت تورگوت اوزال بود - مردی با باورهای عمیق دینی، اما کاملاً پای‌بند سرمایه‌داری و اقتصاد بازار. وی با آزادسازی و یکپارچه‌سازی نیروهای اقتصادی و دینی آناتولی، خالق «گونه نوینی» از بورژوازی بود، که نهایتاً زمینه‌ساز دگردیدی سیاسی و فرهنگی در انقلاب سیاسی دوّم اردوغان شد. سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال گشایشی عمده در فضاها و فرصت‌های سیاست، اقتصاد، آموزش و رسانه به‌وجود آورد. مقصود من از فضاها و فرصت‌ها «عرصه‌ای از تعامل اجتماعی فراهم‌آورنده امکانات تازه برای توسعه شبکه‌هایی با مقاصد مشترک در حیات جمعی» است. رسانه‌های الکترونیک و مکتوب، فضاها را اینترنتی و بازار آزاد از جمله این عرصه‌ها هستند. فرصت‌ها از آن‌رو که سبک‌ها و شیوه‌ها در آن بیش از ساختارهای رسمی یا غیررسمی از طریق تعاملات اجتماعی و فضاها احساسی و مفهومی متبلور می‌شوند، تنها محرک ساختارها نیستند؛ و از آن‌جا که رفاه اقتصادی امکان پیوستن فرد به فراگردهای فراگیرتر فرهنگی و سیاسی را در مسیر تحول اجتماعی فراهم می‌سازد، فضای فرصت اصلی را می‌بایست همچنان بازار دانست. فضاها فرصت انسان‌ها را در گزینش تعریف خاص خود از هویت؛ مقاومت در برابر سیاست‌های دولت یا بازار؛ و مهم‌تر از آن، دگرگون‌سازی مفهوم زندگی، توانمند می‌سازند؛ و نیز موجب شکست تدریجی تلاش‌های دولت-محور یا جامعه-محور در راستای تولید یک ایدئولوژی برتری‌جویانه و اختلاط سپهرهای خصوصی و عمومی می‌شوند. فضاها فرصت همچنین موجب آزادسازی صداها و گوناگون می‌شوند و ذخایر معرفتی ریشه‌دار در دین را به پروژه‌ای متشکل از قواعد مشترک در راستای همکاری و رقابت مبدل می‌سازند. در این فضاها، نه فقط اشخاص و اعمال جمعی رنگ می‌بازند، بلکه مرز بین عرصه عمومی و خصوصی نیز مستمراً باز ترسیم می‌شود.

### بازیگری تازه: بورژوازی اسلامی

تکامل بورژوازی اسلامی ترکیه در بطن سیاست‌های نو-لیبرال دولت صورت گرفت که در آن از طریق مقررات‌زدایی و گشایش اقتصاد، زمینه شرایط مساعد اقتصادی و ظهور شبکه‌های نوین و فراملی مالی فراهم شده بود. بورژوازی اسلامی همچنین از موفقیت‌های حزب رفاه در دولت‌های محلی، به خصوص انتخابات شهرداری‌ها در سال ۱۹۹۴، نیز سود جسته است. از آن‌جا که هم‌زیستی بین دولت و کلان سرمایه‌داران استانبول مبتنی بر توافقی بر سر سکولاریسم و ایدئولوژی کمالیسم بود، حزب رفاه چالشی ایدئولوژیک و طبقاتی در برابر این ائتلاف قدرتمند سکولار به حساب می‌آمد.

ظهور بورژوازی اسلامی آناتولیایی-محور فراگردی رودرروی ائتلافی اقتصادی و فرهنگی بین دولت و سرمایه‌داران مستقر در استانبول بود. اکثریت کارآفرینان اسلامی اولین نسل فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها و غالباً بخشی از خرده بورژوازی آناتولیایی-محور هستند که از سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال، که با شدت دادن به تحرک اجتماعی امکان راه‌اندازی بنگاه‌های کوچک و میانه را برای آنان فراهم ساخته بود، سود جستند. این کارآفرینان اولین نسل نخبگان اقتصادی شهری هستند که هنوز مناسبات مستحکمی با شهرهای کوچک و روستاهای آناتولی دارند.

آنان، نخستین بار در سنین جوانی در شهرها و روستاهای خود با ارزش‌های اسلامی آشنا شده بودند و از آن‌جا که چندین سال از عمر خود را در خوابگاه‌های دانشگاه‌ها - که عمده‌تاً توسط نورسی یا سلسله‌های صوفی نقشبندی اداره می‌شد - گذرانده و شیوه عینی‌سازی اسلام را، به‌عنوان پروژه‌ای جایگزین، آموخته بودند، به مسلمانانی آگاه با دیدگاهی روشن از هویت اسلامی مبدل شدند. (۸) مقصود من از مسلمانان آگاه، مؤمنانی هستند که اعمالشان آنان را از کسانی که صرفاً با ادعا و عنوان مسلمان محسوب می‌شوند متمایز می‌سازد، و با آرمان زندگی به‌عنوان مسلمانی «واقعی» تبعیت از احکام اسلامی را مترادف حیات طیبه می‌دانند. به گفته یاسین

اکتای، جامعه‌شناس و اندیشمند اسلامی ترک، این مؤمنان عمل، زیست و اندیشه خود را بر بنیان جهان‌بینی اسلامی نهاده‌اند (۹) و با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و تفسیری نوین از اصول اسلامی به چالش‌های زندگی مدرن پاسخ می‌دهند. (۱۰) با جداسازی دین از دولت و سلب رسمیت از مقامات دینی (علما) بازیگران مسلمان جدیدی پا به عرصه گذاشته‌اند که با تفسیری مستقل از اسلام راه به حیاتی معنادار می‌جویند. با بررسی دقیق می‌توان دریافت که بیش‌تر اعضای جماعت بازرگانان هوادار اسلام در ترکیه (انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل) ریشه در یک جامعه محافظه‌کار مسلمان با سوابقی از مخالفت با رژیم دارند. (۱۱) آنان با نارضایتی از وضع موجود، مخالف تعلق یارانه‌های دولتی به طبقه بازرگانان استانبول‌نشین بودند.

خرده بورژوازی آناتولی -محور غالباً در سیاست جایگزینی واردات دولت، که همواره به سود بورژوازی سکولار شهرهای بزرگ بود، نادیده گرفته می‌شدند. از این بورژوازی همواره به‌عنوان مدلی برای نمایش شیوه‌های زندگی مطلوب در پیشبرد پروژه‌های مدرنیزاسیون دولت بهره‌برداری می‌شد. غالب نخبگان اقتصادی جدید، آناتولیایی و شهری دست‌اندرکار اداره بنگاه‌های نساجی و ساختمانی با رشدی شتابان و فزاینده بودند. خدمات، حمل‌ونقل و تورسم نیز به رشته‌های مهم فعالیت اقتصادی مبدل شدند. (۱۲) بیش‌تر این شرکت‌های کوچک و متوسط مالکیت خانوادگی و بافت سنتی خانوادگی دارند، که نشانه آن بهره‌مندی از ارزش‌های محافظه‌کارانه دینی است. تقریباً همه نخبگان آناتولیایی در عین حال که ریشه در بافت خرده بورژوازی سنتی و محیطی به لحاظ فرهنگی مغفول دارند، توانسته‌اند با سودجویی از شرایط جدید آموزشی، اقتصادی و سیاسی پیامد سال‌های ۱۹۸۰ در جهت توسعه مهارت‌های تشکیلاتی و کارآفرینی خود، به‌عنوان بازیگران جدید اقتصادی و در راستای هدف مدرنیزه کردن شهرها و شیوه زندگی از طریق نوعی اسلامی‌سازی مدرن و پیشرفته، جایگاهشان را بازسازی کنند. آنان سیاست‌های مداخله‌جویانه دولت و مناسبات آن با

بنگاه‌های بزرگ را مسئول توسعه نامتوازن اقتصادی و مشکلات اجتماعی و اقتصادی آن و مسبب حذف بخش‌های عمده‌ای از خرده بورژوازی می‌دانند. هویت اسلامی که نخبگان کمالیست آن را عامل عقب‌ماندگی ترکیه شناخته و به حاشیه رانده بودند، از سوی این بازیگران جدید برای رودررویی با سیاست‌های دولت و نیز پایه‌ریزی انگاره‌ای نوین در راستای بسط و تکامل سیاست‌های خاص آنان به کار گرفته شد. به عبارتی، هویت اسلامی نه به عنوان عامل شتاب‌دهنده دگرگونی که بیش‌تر تسهیل‌کننده عملکرد نیروهای بازار و ابزاری برای احراز سهم نخبگان جدید از بازار به کار گرفته شده است. پیشینه انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل، به عنوان نخبگان اقتصادی نوین شهری، نشانگر نقش دگرگون‌ساز آنان در تبلور همه‌جانبه اخلاق و شبکه‌های اسلامی است. نقد این نخبگان آناتولیایی از نخبگان سکولار استانبول و تأکیدی که بر مفهوم سنتی اسلامی از اصناف دارند، موجب پیدایش گونه جدیدی از اسلام کارآفرینانه شده است. (۱۳) این بورژوازی جدید تحصیلات عالی دارد، به شدت فعال و به طور کلی بسیار موفق است، فرضیات شرق‌شناسانه درباره اسلام و سازگاری آن با سرمایه‌داری را مورد چالش قرار می‌دهد، و ضمن نقد برداشت‌های سنتی اسلامی در رابطه با بازار بر کارآفرینی در برابر خوداشتغالی تأکید دارد. اجزای این بورژوازی، به عنوان متولیان اسلامی کارآفرین در راستای تلاش برای درک شرایط کنونی و نیز نقد آن، در اندیشه بازسازی تاریخی اسلام‌اند. برداشت انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل از اسلام نه نافی مدرنیته که مروج نسبت ارزش‌های اسلامی در آن و هماهنگی و سازگاری اسلام با آن است. اسلام‌گرایان جدید، برخلاف ادعاهای شرق‌شناسانه، اسلام را مانعی در برابر توسعه اقتصادی نمی‌دانند.

نظر دانیل لِرِنر<sup>۱</sup> دایر بر تباین بین مکه و زندگی ماشینی بر فرض

ناسازگاری ارزش‌های اسلامی با سرمایه‌داری مدرن استوار است. (۱۴) آتاتورک اسلام را مانع توسعه می‌دانست و قصدش این بود که یا خود را از قید آن رها سازد یا بر آن کاملاً تسلط یابد. برخلاف وی، بورژوازی جدید اسلامی ارزش‌های اسلامی را دستاویز نقد استیلای نخبگان سکولار-غربی شده و سیاست‌های اقتصادی آنان قرار می‌داد و نیز از اصناف، با همه دینداری آنان، به دلیل بی‌بهره بودن از بلندگرایی و ظرفیت‌های کارآفرینی لازم برای تسلط بر بازار انتقاد می‌کرد.

انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل، سازمان عمده‌ای که در راستای بنیان یک اخلاق حرفه‌ای بلندگرایانه‌تر، سخت‌کوشی و کارآفرینی را لازمه یک «مسلمان شایسته» می‌داند، کار را «نوعی عبادت» و حکمی قرآنی به حساب می‌آورد و بر نقش و اهمیت ثروتمندان در بنای جهانی جدید تأکید دارد. (۱۵) بنا به یک باور رایج اسلامی، خداوند تا زمانی که مؤمنان خود در تغییر شرایط خود نکوشند، تغییری در این شرایط نمی‌دهد. تفاوت عمده بین کارآفرینان جدید اسلامی و سکولارها در ترکیه نه تنها در ریشه‌های اجتماعی، جایگاه فرهنگی، کسب‌وکار و تأکیدشان بر اخلاق و هویت اسلامی، که، مهم‌تر از همه، در تلاش فردی آنان در مسیر رستگاری جمعی نهفته است. رستگاری جمعی از طریق رفتارهای دینی و اجتماعی فرد در چارچوبی اسلامی محقق می‌شود. مجاهدت فردی (نوعی جهاد) در ابعاد عبادی و حرفه‌ای، می‌بایست از طریق آموزش، سرمایه‌گذاری و ارتقای شرایط سیاسی و اجتماعی، هدف بهبود شرایط جامعه اسلامی را دنبال کند. رفتار یک مؤمن جزئی از رفتار جمعی است و رستگاری فرد نیز به رستگاری جمع وابسته است.

در چارچوب سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال، بازار به مدلی برای سامان‌دهی جامعه، سیاست و حتی دین مبدل شد. از آن‌جا که اغلب این کارآفرینان مسلمان - به لحاظ اجتماعی محافظه‌کار و دارای گرایش‌های بازار آزاد و به نوعی مخالف دولت محوری - در دوران گذار از سرمایه‌داری دولتی

به سرمایه‌داری بازار (حاصل سیاست‌های اوزال) ظهور کرده بودند، خود به پشتیبانان اصلی اقتصاد بازار و ادغام ترکیه در اقتصاد جهانی مبدل شدند. آنان در بافت به شدت دولت‌محور کمالیستی، که در آن به لحاظ فرهنگی-اجتماعی حاشیه‌نشین بودند، خود را بیش‌تر منتسب به بافت نو-لیبرالیسم اقتصادی می‌دانستند و آینده‌شان را بیش از نظام سیاسی دولت‌محور، با نظام اقتصاد بازار گره می‌زدند. این گروه، برای مشروعیت بخشیدن به این گرایش، با گریزی به تاریخ اسلام، بازار مدینه را مدلی شایسته و بدیلی برای نظام بازار آزاد اسلامی می‌شناختند که عاری از انحصارطلبی، معاف از مالیات، فارغ از دخالت‌گری، منصف و اخلاقی تعریف می‌شود. (۱۶)

کسانی که از فرصت‌های تازه به وجود آمده سود جسته‌اند، با تأکیدی بر ریشه‌های ارزش‌های طبقه میانه در اسلام و باور به فرآیند اعتمادسازی و تعامل بین مردم، به عنوان نوعی سرمایه اجتماعی، اسلامی لیبرال‌تر به وجود آورده‌اند که پیامبر آن، حضرت محمد (ص) بازرگان و بازارساز و خود جزئی از بازار آزاد بوده است. دولت بیش از یک خدمتگزار مردم و مجموعه نهادهایی مکلف به حمایت از سپهر رقابت و آزادی بیان و اندیشه نیست. بسیاری از بازرگانان متدین، متأثر از سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال، یک دولت کوچک را لازمه تبلور ظرفیت‌های اجتماعی و دینی مسلمانان محسوب می‌کردند.

در فضای جدید حاصل سیاست‌های نو-لیبرال، بازنده کسانی بودند که بدون آمادگی برای بهره‌گیری از فرصت‌های تازه، در پی استفاده از دولت در باز توزیع کالاها بودند. برنده نیز کسانی بودند که با سودای برقراری نظامی اسلامی، حضرت محمد (ص) را بانی حکومتی می‌دانستند که با تسلط بر قدرت سیاسی و اقتصادی نوعی دولت رفاه به حساب می‌آمد. با چنین باوری، بنای جامعه‌ای عادل مستلزم بهره‌مندی اسلام از اقتدار اقتصادی و سیاسی بود و در نتیجه برداشت نخست از اسلام - اسلام لیبرال - به دلیل اشراف



گروه برنده بر نهادهای تفسیری و افکار عمومی، به گفتمان غالب در ترکیه امروز مبدل شد.

### تأثیر کارآفرینان اسلامی بر سپهر عمومی و مصرف‌گرایی

تحول انقلابی در سپهر عمومی زمانی رخ داد که سیاست‌های اقتصادی اوزال پیوندی بین آن و بازار برقرار نمود. (۱۷) ظهور بورژوازی جدید، به موازات پدیداری الگوهای جدید مصرف، به گسترش مجاری تلویزیون، رادیو و مطبوعات منجر شد. ترکیه امروز بیش از همه کشورهای با اکثریت مسلمان، ایستگاه‌های رادیو تلویزیونی خصوصی، سراسری، محلی و منطقه‌ای و همچنین صدها روزنامه دارد و گروه‌های اسلامی در آن نوزده روزنامه، یکصد و بیست مجله، پنجاه و یک ایستگاه رادیویی و بیست کانال تلویزیونی را اداره می‌کنند. پایگاه‌های نوظهور نفوذ در سپهر عمومی گروه‌های اسلامی را ترغیب کرده، و حتی وا داشته، تا با سایر گروه‌ها بر سر مسائل گوناگون تعامل کنند. آزادسازی سیاسی و اقتصادی به این ترتیب موجب شده تا یک سپهر اسلامی به عنوان پایگاه یا بدیلی برای سپهرهای سکولار تحت اشراف نیروهای کمالیست شکل بگیرد. اسلام در سپهر عمومی تازه برای پاسخگویی به نیازهای اقتصاد بازار، دموکراسی، جهانی شدن و گفتمان حقوق بشر بازسازی شده، که خود نمایانگر اهمیت شکل‌گیری یک طبقه جدید اقتصادی است. به طور خلاصه، سپهر عمومی در پرتو اصلاحات اوزال به تدریج از سلطه عقیدتی حکومت آزاد شد. روشنفکران جدید اسلامی، شبکه‌های ارتباطی، و بورژوازی هوادار اسلام در این آزادسازی نقش محوری داشتند.

رشد فزاینده اهمیت اسلام در سپهر عمومی ترکیه حاصل تشکیل بورژوازی جدید آگاه از مسائل اسلامی و شبکه‌های جدید مالی شکل گرفته میان ترکیه و جوامع مهاجر ترک در اتحادیه اروپایی است. یکی از ثمرات عمده فضای فرصت‌های تازه «منطقه‌بندی» جدید حیات اجتماعی برحسب

نیازهای مدرنیته است. فضای فرصت‌های جدید در سیاست، فرهنگ و اقتصاد این امکان را برای گروه‌های هویتی فراهم ساخته تا هویت خصوصی خود را در عرصه عمومی عرضه کنند و در نتیجه سبک‌های زندگی، هویت‌ها و موازین رفتاری تازه در آن شکل بگیرند. بازار با رقابت و تمایز ملازم است و رقابت در آن محرک نگرش‌های گوناگون اسلامی به حساب می‌آید. رفتارهای جدید و الگوهای مصرف جدید، هم به لحاظ تجارتي و هم به لحاظ عقیدتي بر مبنای عوامل جدید بازار شکل گرفته‌اند.

بازیگران اسلامی از سپهر عمومی اسلامی، مستتر در فضاهای فرصت ایجاد شده محصول سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال، برای مدرن‌سازی رفتارها و سلوک‌های سنتی و پژواک دادن به صدای بخش‌های به لحاظ فرهنگی محذوف جامعه ترک استفاده می‌کنند. قابلیت تلفیق آرا و ویژگی عمده سپهر عمومی اسلامی است - توانایی تلفیق سنت و مدرنیته؛ توانایی خلق یک گفتمان انتقادی قدرتمند در حوزه مناسبات قدرت؛ و توانایی اخلاقی کردن مسائل اجتماعی و سیاسی. تفرقه و تضاد نیز در بطن سپهر عمومی اسلامی، با همه تلاش‌های به عمل آمده برای همگن‌سازی صداها، مخالف، عمیق و گسترده است. اختلاف در باورها همواره جزئی از سپهر عمومی و کانون شکل‌گیری ذهنیت‌های جدید اسلامی است. اسلام از طریق نمایش‌های مد، از طریق خلق فضاهای سیاسی و آموزشی و حتی از طریق اسلامی کردن تفریح و سرگرمی نیز به عرصه عمومی کشانده می‌شود.

گروه‌های اسلامی، با گام نهادن به سپهر عمومی و سودجویی از فضاهای فرصت جدید، هدف اشراف بر آن، و سامان‌دهی آن، را دنبال می‌کنند. این فرآیند عامل تفرقه بیش‌تر همین گروه‌ها نیز هست و آنان را به هویت‌ها و ذهنیت‌های گوناگون مبتلا می‌سازد. امری که با کم‌رنگ ساختن تصویر موجود از اسلام همگن امت اسلامی موجب پررنگ‌تر شدن گونه‌گونی و تضاد می‌شود. بازیگران جدید اسلامی هم‌زمان، هم با محافل سکولار و هم

بین خود رقابت می‌کنند و سپهرها و شبکه‌های عام و خاص خود را که از اسلام شکل گرفته‌اند، برای سامان‌دهی نیروهای جدید سیاسی و اقتصادی و بهره‌گیری از آن‌ها به وجود می‌آورند. فرصت جدید در بازار امکان ایجاد فضاها، اشعار، موسیقی، نمایشات مد، سرگرمی، مجلات، رستوران‌ها و هتل‌های خاص - فراهم ساخته و در آن هویت‌ها و نقش‌های جدید دوگانه، ملی - اسلامی و مدرن - سنتی، در حال شکل‌گیری هستند. جنبش‌های اسلامی ترکیه در عین حال که در پی سلطه بر سپهر عمومی و دگرگون‌سازی آن هستند، خود در عرصه خصوصی و رودرروی مسائل جاری زندگی گریزی جز گشادگی و راه دادن به نظارت عمومی ندارند.

کاربرد اصطلاح سپهر عمومی در صورت تلقی آن به عنوان فضاها، ارتباطی نیز می‌تواند مفید باشد. فضاها، جدید ساخته و پرداخته سیاست‌های اقتصادی نو - لیبرال اوزال موجب طرح مباحثی گوناگون، از جمله حقوق کردها و علوی‌ها، در سطح عامه شد که خود چالشی در برابر ساختار یک‌تازانه کمالیستی و اهداف اجتماعی - سیاسی آن به حساب می‌آمد. پیش از آن «مقولات عمومی» در ترکیه تنها در چارچوب برداشت کمالیستی از «جامعه خوب» مجاز شناخته می‌شد و واقعیت شکل‌گیری سپهر عمومی خارج از حوزه اشرف حکومت، به خاطر نقش مهم سیاست‌های حکومتی در آن، در مورد خاص ترکیه صادق نبود. افزون بر آن، گرچه عامه مسلمانان خارج از دایره نفوذ حکومت قرار داشتند، تلاش آنان معطوف به دستیابی به گفتمانی غالب با پشتیبانی حکومت بود.

به این ترتیب، سیاست‌های اقتصادی نو - لیبرال اوزال، نه تنها به زوال اسلام‌گرایی افراطی که احیا و دگردیسی اسلام ترک منجر شد. شماری از شرکت‌های اسلامی در پرتو سیاست‌های بازار آزاد و توسعه سپهر عمومی و به یاری نهادهای مالی اسلامی، رسانه‌های اسلامی و نظام آموزشی اسلامی خاص خود، شروع به ترسیم خطوطی تازه در چشم‌انداز اقتصاد آناتولی

کردند. زمینه نوزایی عمل‌گرایی اسلامی از طریق توسعه فضاهاى فرصت فراهم شد و سکوى تازه اقتصادى ظهور روشنفکران جدید مسلمان را که خارج از دایره نفوذ حکومت از سوى کارآفرینان مسلمان تغذیه مى‌شدند، تسهیل کرد.

### بسط و سامان عمل‌گرایی اسلامى

تا میانه سال‌های ۱۹۹۰، جنبش‌های اسلامى همچنان و تا حد زیاد ائتلافی میان طبقاتی متشکل از نیروهای مختلف بودند و «برندگان» و «بازندگان» در آن، متأثر از سیاست‌های اقتصادى نو-لیبرال، شروع به بازاندیشی در اسلام بر مبنای تجربه خاص خود کردند. رأى‌دهندگانى که گرایش اسلامى داشتند، به‌خصوص کسانی که از سیاست‌های اوزال سود برده بودند، در انتخابات ۱۹۸۹ به حزب رفاه گرویدند. در سایه شرایط جدید اقتصادى سال‌های ۱۹۸۰، حزب رفاه که پایگاهی متفاوت از حزب رستگاری ملی در سال‌های ۱۹۷۰ داشت، از طریق برقراری پیوند با اقشار فقیر شهری، عناصر حرفه‌ای به‌شدت فعال در طبقه میانه، به‌خصوص کارآفرینان نوپدید مسلمان شهری، درصدد توسعه پایگاه سنتی خود برآمد. این پایگاه ائتلافی متشکل از بخش‌های به حاشیه رانده شده و محذوف جامعه ترک و ثمره ورشکستگی سکولاریسم روبه زوال بود. کارآفرینان جدید که از نظام آموزشى و سیاست‌های جدید اوزال سود برده و ثروت‌هایی اندوخته بودند، به‌عنوان مسلمانانی آگاه حضور کامل در نظامات سیاسى و فرهنگى ترکیه را دنبال مى‌کردند. حذف آنان از صفوف نخبگان حاکم - صرفاً به‌خاطر سبک زندگى و هویت شفاف اسلامى - منشأ مبارزه جدی آنان با هدف به رسمیت شناخته شدن و کسب قدرت شد، که خود ریشه انقلاب محافظه‌کارانه ترکیه است.

با پیروزی حزب رفاه در انتخابات شهرداری‌ها در سال ۱۹۹۴، پیوندهای بین کارآفرینان اسلامى و سیاست‌مداران موجب نوعی هم‌زیستی تازه شد که اهداف دوگانه سلطه بورژوازی نوپدید بر وجوه عمومى (شهرداری‌ها)، و نیز

بهره‌گیری از شبکه‌های موجود در شکل‌دهی رفتارها و باورهای جنبش اسلامی را دنبال می‌کرد. گفتمان سیاسی اربکان تا حد زیادی برگفتمان اقتصادی انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل و نیز ضدیت آن با اتحادیه اروپایی چیره بود. هر چند جایگاه تبعی بازیگران جدید در اواخر سال‌های ۱۹۹۰، به‌خصوص بعد از کودتای ۱۹۹۷، به‌تدریج تغییر کرد و کارآفرینان مسلمان، به‌عنوان آفرینندگان نسل جدیدی از اسلام‌گرایان در ترکیه، از طریق ترویج ایستگاه‌های رادیویی، تلویزیونی و نیز مطبوعاتی جدید، نقش مهمی در حمایت از «اسلام مکتوب» یا «اسلام رسانه‌ای» ایفا کردند.

از آن‌جا که سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال موجب انتقال و عقب‌نشینی نهادهای حکومتی و در نتیجه کاهش یارانه‌های رفاهی شده بود، گروه‌های دینی و کارآفرینان جدید اسلامی توانستند با حمایت از آموزش، بهداشت و درمان و ارائه خدمات جدید رفاهی برای اقشار فقیر شهری و خوابگاه‌های دانشجویی، این شکاف را پر کنند. این فرآیند بورژوازی جدید را به بازیگر اصلی در حفظ و توسعه گفتمان اسلامی مبدل ساخت، که نقش آن به لحاظ تأمین مالی کاندیداهای انتخاباتی، برنامه‌های تبلیغات انتخاباتی و همچنین پشتیبانی از سازمان‌های مردمی، در سطوح سیاسی و حزبی، اثرگذار بود. این گروه‌ها نه در پی رهایی و آزادی از قید خداوند که حکومتی مداخله‌جو بودند تا دین را به عامل تسهیل‌کننده عملکرد نهادهای بازار مبدل سازند. به این ترتیب به یمن فضاهاى فرصت به وجود آمده در بازارهای ملی و جهانی خرده بورژوازی آناتولی به‌عنوان مالکان بنگاه‌های بزرگ و متوسط، با راهبردهایی بلندگرایانه و هویت تازه اسلامی مروج اخلاق حرفه‌ای و رسالت جمعی در راستای ایجاد شرایط اقتصادی بهتر شد.

یکی از تأثیرات عمده سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال استقلال عمل فزاینده گروه‌های ذینفع با گرایش‌ات متفاوت و نهایتاً واگرایی جنبش اسلامی به دو شاخه طرفدار بازار و ضدبازار بوده است. ظاهراً ملات اسلامی در سایه رهبری اربکان برای ماندگار سازی پیوند بین گروه‌های واگرایی اسلامی

تکافو نکرد و تنش موجود عمدتاً بین بورژوازی اسلامی انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل از یک‌سو، و شهروندان نیازمند هاک-ایش (۱۸) (یک اتحادیه کارگری اسلامی) در سوی دیگر، دو تصویر متضاد از اسلام را بازتاب می‌داد. اختلاف طبقاتی مورد اشاره بیش‌تر در عرصه مصرف‌گرایی و سبک زندگی تازه به دوران رسیده‌های آناتولی رخ نشان می‌داد. با اسلامی شدن الگوهای مصرف و ظهور اسلام کارآفرینانه، بنگاه‌های اسلامی جایگاه خاص خود را در بازار پیدا کردند و در سایه ثروت اقتصادی حاصل «سلیقه اسلامی»، «جمال اسلامی»، «تولید اسلامی» و «پیشه اسلامی» نیز مجال ظهور یافتند. برخی شرکت‌ها آگاهانه نام‌های اسلامی و عربی، از قبیل توحید، اتفاق، اخلاص و تکبیر را برگزیده‌اند. فرآیند «حضور اسلامی در بازار» بر تنش تقریباً عینی میان نیروهای اسلامی بازار و مزاج برتری‌جو و مصرف‌گرای سکولار افزود.

جنبش‌های اسلامی، به‌عنوان نماد «تجلی» هویت خصوصی اسلامی در فضاهای عمومی، مبارزه‌ای نه تنها معطوف به احراز رسمیت این هویت که در راستای «حضور عمومی» [اسلام] از طریق هویت‌های خصوصی است. هویت‌ها و سبک‌های زندگی در این فضاهای عمومی عرضه می‌شوند و در عرصه عمل مورد چالش قرار می‌گیرند. این «تجلی» سه تأثیر عمده داشته است: سپهر عمومی دینی را، در حوزه مطبوعات، کتب، ایستگاه‌های رادیویی و تلویزیونی، از طریق ایجاد و پشتیبانی بنیادهایی برای پرداختن به تاریخ و فعالیت‌های فکری تدارک مالی کرده است؛ از پایگاه‌های مستقل اقتصادی در مسیر تکامل روشنفکران تازه مسلمان پشتیبانی کرده است؛ و نهایتاً در فرآیند یک توسعه‌گرایی اقتصادی، با میدان دادن به ظهور بازیگران جدید مسلمان در عرصه تجارت، حضور فزاینده آنان را در حیات اجتماعی و سیاسی تسهیل کرده است. در سایه این سه فرآیند، شیوه‌های زندگی، منطق و سلوک حرفه‌ای جامعه ترک دگرگون شده است. به‌عنوان مثال، حاصل توسعه سپهر عمومی بازپنداری در اسلام و آداب اسلامی در چارچوب یک

حکومت لیبرال-سکولار و بازپنداری در نگاه به اروپا به عنوان «غیرخودی» بوده است.

دورهٔ بین سال‌های ۱۹۸۳ و ۱۹۸۷، دورهٔ انقلاب اقتصادی و رهاسازی جامعه از قید حکومتی با دغدغهٔ امنیت و دورانی برای عادی‌سازی ترکیه بود. توسعهٔ فضاها و فرصت در زمان تصدی سیاست‌مداران محافظه‌کاری رخ داد که «انقلاب محافظه‌کارانه» آنان دربردارندهٔ تنازعی حقوقی و فرهنگی با رنگ هویت‌ها و انگیزش‌هایی متضاد بود و قصد بازتعریف مفهوم و نقش حکومتی را داشت که همواره در تبیین مفهوم «شایسته» فرهنگ ترک فصل‌الخطاب بوده است. تحولات و رویدادهای چشمگیر سال‌های ۱۹۸۰ اهمیت کاملاً متفاوت با دگردیسی سال‌های ۲۰۰۰ حزب عدالت و توسعه در سایهٔ اتحادیهٔ اروپایی دارد. یکی از تمایزات کلیدی حزب مام وطن اوزال و حزب عدالت توسعه اردوغان این است که اوزال در راست میانه نظام ریشه داشت و حزب او به عنوان حزبی میانه در بطن نظام حاکم در پی سلطه بر زبان حاشیه‌نشینان بود. حزب عدالت و توسعه، اما، به عنوان حزب حاشیه‌نشینان، با تأکیدی که بر «ارزش‌های ماندگار» جامعه دارد خواهان بازسازی ذاتی سیاست‌ورزی است. هر چند حزب عدالت و توسعه نیز اکنون زبان و سیاست خود را به نوعی تعدیل کرده تا به حزبی میانه مبدل شود.

نجم‌الدین اربکان در سال ۱۹۸۷، در پی رفراندوم سال ۱۹۸۷ که میدانی برای کثرت‌گرایی سیاسی و فعالیت سیاسی روبه رشد گشود، با تأسیس حزب رفاه به فکر حضوری مجدد افتاد. (۱۹) هویت شفاف حزب رفاه این امکان را برای هواداران آن ایجاد می‌کرد تا با به نمایش گذاردن هویتشان از سایر گروه‌های اسلامی فاصله بگیرند. درگذشت اوزال در سال ۱۹۹۳ و شکست مسعود ییلماز، رئیس وقت حزب مام وطن، در حفظ نیروهای محافظه‌کار حزب و نیز تمرکز حزب رفاه بر شرایط روبه وخامت اقتصادی و فساد و کشتار جمعی در بوسنی، فرصت‌های تازه‌ای برای اربکان فراهم ساخت. انتخابات شهرداری‌ها در سال ۱۹۹۴ نقطهٔ عطفی برای

### حزب رفاه

حرکت ملی‌گروش (جنبش دیدگاه ملی)	رهبر	دوره	دلیل توقف فعالیت
حزب نظام ملی	نجم‌الدین اریکان	۱۹۷۰-۷۱	حکم دادگاه قانون اساسی
حزب رستگاری ملی	نجم‌الدین اریکان	۱۹۷۲-۸۰	کودتای نظامی
حزب رفاه	احمد تکدال	۱۹۸۳-۸۷	
حزب رفاه	نجم‌الدین اریکان	۱۹۸۷-۹۷	حکم دادگاه قانون اساسی
حزب فضیلت	رجایی کوتان	۱۹۹۷-۲۰۰۱	حکم دادگاه قانون اساسی
حزب سعادت	رجایی کوتان	تاکنون - ۲۰۰۱	
حزب عدالت و توسعه	رجب طیب اردوغان	تاکنون - ۲۰۰۱	

سیاست‌ورزی اسلامی اریکان بود و حزب رفاه در آن نزدیک یک پنجم (۱۹ درصد) آرای عمومی را کسب کرد. این نتیجه حاصل عملکرد سازمان‌ها و شبکه‌های مؤثر در محلات، به موازات فعالیت انجمن‌های شهری در پیشبرد برنامه‌های رفاه اجتماعی در میان اقشار نیازمند و روستاییان مهاجر در شهرهای عمده بود. (۲۰) حزب خود را به عنوان حزبی ضد نظام و متمایز از احزابی نشان می‌داد که به عنوان «نماینده نظام سرکوبگر» و وفادار به وضع موجود شناخته می‌شدند. محافل «رانت‌خوار» در بنگاه‌های بزرگ و رسانه‌هایی که مناسبات نزدیک با حکومت داشتند، آماج شعارهای پوپولیستی حزب بودند. برنامه اقتصادی پوپولیستی حزب که «نظم عادلانه» خوانده می‌شد، با تأکیدی که بر «نقش توزیعی» حکومت در اقتصاد داشت، برای طبقات روبه رشد فقیر ساکن حلبی آبادها، طبقه میانه در حال ظهور، افراد و برخی رأی‌دهندگان روستایی پرجاذبه بود. با وجود این، با آشکار شدن تمایزات طبقاتی، گسل‌های سیاسی درون حزب نیز آشکار شد. طبقه میانه نوپدید حزب رفاه مدافع سیاست‌هایی معتدل و آشتی‌جویانه بود،



در حالی که تندرورها در آن خواستار دخالت بیش‌تر دولت در اقتصاد بودند. پیروزی در سطح شهرداری‌های محلی موجب علاقمندی مردم به تجربه حزب رفاه و در نتیجه پیشرفت فعالیت‌ها و برنامه‌های آن شد. شهرداری‌های تحت نفوذ حزب رفاه، از طریق تأکید بر همکاری، و در عین حال رقابت، در میان واحدهای تمرکززدایی شده اداری، ارائه‌دهنده مفهوم متفاوتی از سیاست بودند. این سازمان‌ها با پیوندهایی افقی بین خود دربردارنده تشکیلات و واحدهای خدماتی، داوطلبانه، غیرانتفاعی و خصوصی بودند. حزب در مبارزه با فساد، ارائه خدمات جدید اجتماعی، اصلاح فرآیند موجود، و گشایش فضاهای جدید عمومی برای طبقات میانه و زیر میانه، از جمله ایجاد پارک‌های عمومی جدید، موفقیت‌های فراوان کسب کرد. موتور اصلی تغییر در ترکیه شهرداری‌ها، به عنوان منشأ پول، مصرف‌گرایی و مد برای مسلمانان محافظه‌کار بودند. انتخابات سال ۱۹۹۴ به لحاظ نقش آن در ادغام جنبش اسلامی ترکیه با بازار و سپهر عمومی نقطه عطف مهمی به حساب می‌آید.

### فلسفه شهرداری‌های حزب رفاه

دولت‌های محلی حزب رفاه، که به عنوان شهرداری‌های دولت‌های محلی (بلدیه‌های ملی فروش) خوانده می‌شد، هنگامی به وجود آمد که حزب در انتخابات سال ۱۹۹۴، نوزده درصد آرا را کسب کرد و نتیجه آن کنترل ۳۲۹ شهرداری، از جمله شهرداری‌های استانبول و آنکارا، بود. (۲۱) حزب رفاه با تعریف خود از سیاست به عنوان راه و وسیله‌ای برای ارائه خدمات شهری، و نیز از طریق ایجاد نوعی اجماع شهروندی برای پاسخگویی به مسائل اساسی مناطق شهری، رسم تازه‌ای از سیاست‌ورزی محلی را به نمایش گذاشت. اردوغان با پیروزی در انتخابات شهردار جدید استانبول بزرگ و شانزده ناحیه آن شد و برنامه موفقیت‌آمیزی را در جهت ایجاد زیرساخت‌های نوین و کارآمد در استانبول به اجرا گذاشت. حزب رفاه طی سال‌های ۱۹۹۰، مفهوم

«شهرداری اجتماعی» را به منظور حل مسئله فقر از طریق خلق شبکه‌های افقی کمک به نیازمندان ابداع نمود. شهرداری‌ها از طریق ایجاد «میز سفید» شهروندان را به حکومت شهری پیوند زدند و از این طریق به پرسش‌ها و ابهامات فوریت‌دار مردم عادی پاسخ دادند. حزب رفاه از طریق ایجاد «مجالس مردمی» و برقراری ترتیباتی برای مشارکت مردم در بازسازی سیاسی شهرداری‌ها، نهاد لازم برای شکل‌گیری اجماع شهری را فراهم ساخت. شهرداری‌ها طی این دوره کنفرانس‌های ملی و بین‌المللی، کارگاه‌ها، میزگردها و نشست‌های فراوانی برای تبیین فرهنگ سیاسی و جهت‌گیری سیاسی کشور برگزار کردند. این دورانی بود که شهرداری‌ها در آن از ابزارهای مالی و سیاسی خود برای خلق یک حافظه جدید تاریخی سود جستند تا پژواک آن در سپهر عمومی نیز شنیده شود. شهرداری‌ها در این دوره پارک‌های عمومی جدید، رستوران‌ها و تأسیسات ساحلی جدید ایجاد کردند و با ممنوع ساختن فروش مشروبات الکلی، این امکانات را اسلامی و خانواده‌پسند ساختند.

شهرداری‌ها در بازسازی رفتارها و ایدئولوژی حزب رفاه نقشی مهم و دگرگون‌ساز داشتند. حزب با رشد خود و پیروزی در شهرداری‌ها، ناگزیر از مواجهه با مطالبات تازه‌ای شد که مستلزم رهیافت‌های عمل‌گرایانه برای حل مشکلات و ملازم با فشار فزاینده برای پاسخگویی به نیازهای روزمره مردم بود. عوامل میانه‌رو در حزب به این نتیجه رسیدند که با فرو کاستن تعلقات ایدئولوژیک خود و تکیه بر رهیافت‌ها و سیاست‌های عمل‌گرایانه‌تر خواهند توانست در انتخابات ملی نیز به پیروزی برسند. این زمانی بود که نخبگان حزب کنونی عدالت و توسعه برای نخستین بار با ایجاد شبکه‌هایی افکار خود را در معرض آزمون عمومی گذاردند. (تجربه شهرداری‌ها برای سیاست‌مداران حزب عدالت و توسعه اهمیت فراوان داشت و چگونگی ایجاد و بهره‌برداری از شبکه‌های محلات متراکم، برگردان مسائل سیاسی محلی به سیاست ملی و برقراری مناسبات نزدیک با مردم را به آنان آموخت.)

توفیق چشمگیر حزب رفاه در شهرداری‌ها به پیروزی عمده آن در انتخابات سراسری سال ۱۹۹۵ منتهی شد و این حزب را به بزرگ‌ترین حزب در پارلمان، با بیش از ۲۱ درصد آرای عمومی، مبدل ساخت. دو حزب راست میانه چیلر و یلماز به منظور کنار زدن حزب رفاه و ممانعت از آنچه برخی آن را اسلامی کردن حکومت تلقی می‌کردند دولتی ائتلافی تشکیل دادند. این دولت اما در پی طرح اتهامات فساد علیه یلماز و چیلر فروپاشید. در این میان ائتلاف چیلر با اربکان، به عنوان نخست‌وزیر، تعجب‌برانگیز بود. تأثیرپذیری تدریجی اربکان از تندروهایی که در آن زمان، در زمینه سیاست‌های داخلی و خارجی، بدنه اصلی پایگاه انتخاباتی حزب رفاه را نمایندگی می‌کردند، موجب دلسردی بسیاری از گروه‌های معتدل حزب شد، و در نتیجه بر آسیب‌پذیری اربکان در برابر فشار نظامیان افزود. شکست اربکان در اجرای سیاست‌های پوپولیستی حزب رفاه از دلایل تصمیم وی در قبول موضع تندروها بود. از آن جا که اقتصاد ترکیه و جایگاه بین‌المللی آن به لحاظ مالی شدیداً تحت نفوذ صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی قرار داشت، هیچ سیاست مهمی خارج از برنامه تحمیلی این مؤسسات قابل اجرا نبود. این الزام اربکان را واداشت تا به جای سیاست‌های محلی به سیاست‌های خارجی پردازد و برای متمایز ساختن خود از سایر احزاب برنامه کار فرهنگی خاص خود را به اجرا گذارد. به عبارت دیگر، سیاست‌های نو-لیبرال و وابستگی ترکیه به اعتبارات و نهادهای بین‌المللی عامل محدودیت احزاب در پیشبرد سیاست‌های اقتصادی خاص خود بود. حزب رفاه نیز کوشید تا از طریق ابتکاراتی جدید و جنجال‌برانگیز - از قبیل دیدار از لیبی و ایران و سامان‌دهی مستقیم «شب بیت المقدس» با هدف نقد سیاست‌های اسرائیل - تمایزی بین خود و سایر احزاب و نیز دولت‌های پیشین به وجود آورد. اربکان همچنین از طریق تلاش برای بنای مسجدی در میدان تقسیم استانبول، تغییر ایام تعطیل، تشویق استفاده از روسری و برقراری مناسبات نزدیک با شبکه‌های صوفی، دعوت از رهبران صوفی برای

مراسم افطار رمضان در اقامتگاه رسمی نخست‌وزیر، سیاست اسلامی کردن فضاها و فرهنگی را دنبال نمود. این اقدامات خشم زعمای نظام جمهوری را برانگیخت و نهایتاً به کودتای «نرم» نظامی در ۲۸ فوریه ۱۹۹۷ منجر شد. (۲۲)

### فراگرد ۲۸ فوریه و الزامات قانون اساسی

حکومت با شکست در همسازی با بازیگران جدید، از طریق فراگرد ۲۸ فوریه در صدد غیرقانونی خواندن آنان برآمد. (۲۳) وقایع ۲۸ فوریه ۱۹۹۷ از آن رو «کودتای نرم» خوانده می‌شود که نظامیان در آن با بسیج انجمن‌های عمده بازرگانی، کارتل‌های رسانه‌ای، رؤسای دانشگاه‌ها و قوه قضاییه‌ای همواره تسلیم و سرسپرده در برابر فرامین آن به مهندسی حرکتی علیه حزب رفاه پرداختند تا دولت تازه اربکان را مجبور به استعفا کنند. پیام آشکار این برنامه این بود که دولت اربکان یا باید «داوطلبانه» استعفا دهد یا آماده برکناری توسط ژنرال‌ها باشد. از نگاه کودتا هویت اسلامی یک تهدید ملی به حساب می‌آمد و از این رو دستورالعمل‌هایی را با نیت حذف حضور اسلامی از سپهرهای عمومی، که در مواردی حتی مسبوق به واپس‌گرایانه‌ترین دوران تعصبات کمالیستی بود، صادر کرد. این «کودتای نرم» همچنین به عنوان «فراگرد ۲۸ فوریه» نیز خوانده شده است. دلیل آن این است که علاوه بر حذف دولت تحت رهبری حزب رفاه، به فراگردی در دست نهادهای حکومتی - عمدتاً ارتش و دیوان‌سالاری غیرنظامی - مبدل شد تا با شناسایی، کنترل و غیرقانونی اعلام کردن فعالیت‌های اسلامی به عنوان یک تهدید امنیتی، چارچوب حقوقی پایداری برای حذف مسلمانان مؤمن / فعال از بازار و سپهرهای آموزشی و سیاسی ایجاد کنند. به علاوه، «امنیتی‌سازی» ادعاهای هویتی کردی و اسلامی جامعه را به نحو فزاینده‌ای سیاسی کرده بود. حکومت در این فرآیند «امنیتی‌سازی» - مفهومی که بری بازن<sup>۱</sup> و

اُل ویور<sup>۱</sup> به تفصیل به آن پرداخته‌اند. با انگشت گذاشتن بر جنبش‌ها و گروه‌های دینی، قومی، طبقاتی یا عقیدتی خاص، به‌عنوان تهدیدی علیه امنیت ملی، یا حتی «اصل نظام»، اعمال قواعد سرکوب‌گرانه یا فراقانونی خود علیه آنان را توجیه می‌کند. (۲۴) ادعاهای هویتی کردی و اسلامی نیز به این ترتیب موجب «امنیتی‌سازی» هر چه بیش‌تر سیاست‌های داخلی در ترکیه و نهادینه‌سازی حکومتی امنیتی شد که در آن دامنه نقش نظارتی ارتش تا حوزه‌های غیرنظامی چون قضا، اقتصاد، آموزش و سیاست خارجی نیز کشیده شده بود. ارتش ترکیه، بنا به ایدئولوژی موروئی کمالیستی خود، اذعان به تنوع قومی را تهدیدی بالقوه و پیش درآمدی برای تفرقه قلمداد می‌کند. در سال‌های ۱۹۹۰ ترس از ادعاهای هویتی قومی و دینی و نقش بالقوه آن در تضعیف سلطه سیاسی و عقیدتی نهاد کمالیستی، زمینه‌ساز اعمال سیاست انکار حق گروه‌ها و افراد در طرح این ادعاها، و رای محدوده بسیار تنگ و مجاز حکومتی، شد.

### قیود قانونی

ارتش در ترکیه همواره خود را در برابر دشمنان داخلی و خارجی، اعم از ملی‌گرایی قومی و افراط‌گرایی اسلامی (مشهور به ارتجاع)، پاسدار کمالیسم و سکولاریسم و حامی حکومت منبعث از آن خوانده است. در سال‌های اخیر دادگاه قانون اساسی ترکیه نیز در دفاع از سکولاریسم و میراث کمالیستی در حد ارتش سرسخت و آشتی‌ناپذیر بوده و با لحاظ پیشینه سکولار ملت‌سازی و مناسبات با گروه‌های مقاومت و عناصر کرد و اسلامی نمی‌توان آن را بخشی از انقلاب حقوق بشری ترکیه محسوب نمود. (۲۵) در ایدئولوژی بنیانی جمهوری ترکیه همواره دو عنصر «غیرخودی» - یا دشمن - حاضر بوده‌اند: جنبش‌های کردی و اسلامی. بدون پرداختن به بافت تاریخی

1. Ole Waever

فراگرد ملت‌سازی در ترکیه نمی‌توان به ماهیت رفتار دولت‌گرای نظام قضایی این کشور پی برد. برخی اندیشمندان، از قبیل مصطفی اردوغان، حتی دادگاه قانون اساسی را مانع آزادسازی در گذار دموکراتیک ترکیه می‌شناسند. قضات دادگاه قانون اساسی بازیگرانی منفک از فضای پیرامونی نیستند و تمامی آنان فراگرد حکومتی انطباق با جامعه و نیز نظام آموزشی دبیرستانی و دانشگاهی به شدت مغزشویی شده‌ای را گذرانده‌اند که خصوصاً مدارس حقوق در آن القاکننده ارزش‌های کمالیستی ملت‌سازی هستند. این نقشه مشترک شناختی جایگاه مهمی در تحکیم همبستگی بین قضات دادگاه با سایر نهادهای حکومتی و همچنین برخی اجزای جامعه مدنی دارد. قضات دادگاه قانون اساسی بخشی از بافت کمالیستی به حساب می‌آیند که در آن هم نظامیان و هم نظام قضایی خود را پاسداران پروژه جمهوری می‌دانند و نوعی هویت قدرتمند جمعی<sup>۱</sup> علیه سیاست‌مداران منتخب و توده‌گرا به وجود آورده‌اند. این اتحاد عمیقاً در سنت حکومتی ترک ریشه دارد و فارغ از حافظه جمعی فروپاشی امپراتوری عثمانی و فلسفه بنیانی حکومت قابل فهم نیست. دادگاه قانون اساسی در دفاع از استقلال عمل اساتید، کارکنان دولت و قضات علیه دولت، و حتی علیه شهروندان، بسیار فعال بوده است.

نخبگان برتری‌جوی کمالیست از طریق قدرت دادن به دادگاه قانون اساسی در پی حفظ حریم اقتدار و تصمیمات خود علیه مقامات منتخب هستند. دادگاه قانون اساسی نهادی قدرتمند برای دفاع از دکتربین کمالیستی و پاسداران آن از قبیل ارتش و دانشگاه‌هایی است که بیش‌ترین بهره را از وضع موجود دارند. فلسفه تأسیس دادگاه قانون اساسی در قانون اساسی سال ۱۹۶۱، در کنار سایر نهادهای مستقل، حفاظت از حوزه‌های معین در برابر مسئولان منتخب بود. طراحان قانون اساسی سال ۱۹۶۱، بیش از آن‌که نگران سیطره دولت بر شهروندان باشند نگران نهادهای جمهوری و تشکیلات

1. esprit de corps

حکومتی بودند. اشخاص حقوقی معینی، از دانشگاه‌ها تا شرکت‌های رادیو تلویزیونی عمومی، چون جزایری خودمختار، فارغ از نظارت مسئولان منتخب فعالیت داشتند و هدف این بود که در فراگرد ملت‌سازی، از حوزه‌های معینی در برابر دموکراسی اکثریت‌سالار اعمال شده از سوی حزب دموکراتیک در سال‌های ۱۹۵۰ حفاظت شود. تصمیمات دادگاه قانون اساسی در خصوص حمایت از سکولاریسم که به بهای تحدید آزادی‌های دینی اعمال می‌شد، حتی مورد تأیید دادگاه اروپایی حقوق بشر<sup>۱</sup> نیز قرار گرفت. دادگاه قانون اساسی در سال‌های ۱۹۹۰ به دلیل چالش‌های رودرروی حکومت و ایدئولوژی جمهوری از سوی ملی‌گرایان کرد و اسلام‌گرایان محافظه‌کارتر شد.

چند تن از شهرداران حزب رفاه، از جمله شهردار کایسری، در جریان فراگرد ۲۸ فوریه تحت بازجویی‌های گسترده قرار گرفتند. شهردار سیناجان به دلیل اجازه دادن به برگزاری تظاهرات و ایراد سخنانی‌هایی علیه اسرائیل به اتهام «دامن زدن به خصومت‌های دینی» به زندان محکوم شد. دادگاه اردوغان را نیز تحت تعقیب قرار داده و متهم به «دامن زدن به خصومت‌های دینی» و دعوت به «سرنگون‌سازی دولت»، به‌خاطر قرائت شعری در سال ۱۹۹۷، کرد که ادعا می‌شد موجب تحریک احساسات دینی در شهر سیرت شده است:

مساجد، پادگان‌های ما،

گنبد‌ها، کلاه‌خودهایمان،

مناره‌ها، سرنیزه‌هایمان،

مؤمنان، سپاهیان ما هستند.

اردوغان به‌خاطر قرائت این شعر، در ۲۱ آوریل ۱۹۹۸، از طرف دادگاه امنیتی ایالتی محکوم شد. (۲۶) رأی دادگاه به مسئولیت وی به‌عنوان شهردار پایان داد، وی را به ده ماه زندان محکوم کرد و از تصدی مجدد مناصب

1. European Court of Human Rights

انتخابی محروم ساخت. محکومیت ده ماهه زندان برای اردوغان برخلاف غرضی که کمالیست‌ها داشتند، نه پایانی بر حیات سیاسی وی که به منزله سرآغازی برای آن شد. دوران زندان بر محبوبیت وی افزود و حزب اردوغان، عدالت و توسعه، در خلأ نیروی سیاسی مقبول دیگر و نیز به موازات وخامت بیش‌تر شرایط اقتصادی در پی بحران اقتصادی سال ۲۰۰۱، به تنها گزینه دلخواه رأی‌دهندگان مبدل شد. در عین حال شرایط جسمی رو به وخامت اجویت نیز بسیاری از شهروندان ترک را نسبت به ثبات سیاسی کشور نگران کرده بود.

فراگرد ۲۸ فوریه چشم‌انداز سیاسی کشور را نیز تحت تأثیر قرار داده است. به عنوان مثال، حزب حاکم عدالت و توسعه اکنون نیز به گونه‌ای عمل می‌کند که گویا همواره نگران رخداد کودتایی مشابه است! کودتای ۱۹۹۷ هنوز بر سیاست‌های حزب سایه افکنده و به آن جهت می‌دهد. در همان حدی که حزب عدالت و توسعه واهمه تکرار کودتای ۲۸ فوریه را دارد، نهاد سکولار مستقر نیز نگران غلبه اسلام‌گرایی افراطی است. (۲۷) حزب عدالت و توسعه همچنان در خط دولت قبلی می‌راند و قصد تغییر جهت سیاسی یا پیروی از نقشه راه دیگری ندارد. رهبری حزب همچنین ناگزیر از درونی‌سازی فراگرد اتحادیه اروپایی بوده است. به طور خلاصه، «حزب عدالت و توسعه رسالت خاصی برای خود قائل نیست، یا دیدگاه شاخصی برای رهبری کشور ندارد.» (۲۸) عبدالله گل، معاون نخست‌وزیر، می‌گوید در فراگرد ۲۸ فوریه، «همه ما تغییر کردیم و فراوان آموختیم. تجربیات فراوان کسب کردیم. برخی دوستان ما دستگیر و سپس آزاد شدند. برخی از ما مسئولیت‌های بسیار حساسی در کشور داشتیم. ما قصد داریم با حداکثر تلاش به نحو شایسته از این تجربیات درس بگیریم.» (۲۹) بلند آرنج، رئیس پارلمان، زمانی به گزارشگری گفته بود که کودتای ۲۸ فوریه نقطه عطفی در جهان‌بینی سیاسی [کشور] بود. وی همچنین گفته بود:



ما سابقاً درک متفاوتی از حکومت داشتیم — لویاتانی ترش‌رو در هیبت یک ژاندارم یا پلیس! ما بعد از کودتا به این نتیجه رسیدیم که می‌بایست درک تازه‌ای از سیاست پیدا کنیم که نافی قداست حکومت، حامی فرد و خادم او باشد. مهم فرد است و رفاه و آسایش فکری او. حکومتی در خدمت افراد است که چنین وظیفه‌ای برای خود قائل باشد. ما از این‌رو به اهداف اتحادیه اروپایی باور کردیم. (۳۰)

کودتا ضمن این‌که به اردوغان کمک کرد تا درک بهتری از متغیرهای دموکراسی و اقتدار نهاد سکولار پیدا کند، از وی یک میانه‌رو و دموکرات ساخت. افزون بر آن، فراگرد ۲۸ فوریه از طریق ممنوع ساختن حضور اربکان در سیاست، فرصت‌های تازه‌ای برای سیاست‌مداران جوان‌تر، نظیر گل، ایجاد نمود. دادگاه قانون اساسی، تحت فشار نظامیان، حزب رفاه را، به عنوان «مرکز فعالیت‌های مخالف اصل سکولاریسم»، منحل کرد و شش تن از سردمداران آن، از جمله اربکان، را به مدت پنج سال از سیاست‌ورزی محروم نمود. (۳۱) توصیف دادگاه از سکولاریسم به این شرح بود:

شیوه متمذّنه‌ای از زندگی که نافی جمود و جزم‌اندیشی قرون وسطایی و سنگ بنای عقل‌باوری، علم‌باوری، اصلاح مفاهیم آزادی و دموکراسی، وحدت و حاکمیت ملی، استقلال و آرمان‌های بشری است... سکولاریسم گرچه در مفهوم موجز و دقیق آن به جدایی حکومت و امور دینی تعبیر و با وجوه گوناگون تفسیر می‌شود، در بعد نظری باوری مشترک آن را غایت تکامل فلسفی و تشکیلاتی جوامع می‌داند... که با ممانعت از نشستن دین بر جای علم در امور حکومتی به مدرنیزاسیون شتاب داده است. نمی‌توان سکولاریسم را به جدایی دین از حکومت فروکاست... در یک حکومت سکولار هرگز نباید باورهای مقدس دینی را با سیاست، امور مدنی و قواعد حقوقی که به اتکای داده‌های علمی براساس نیاز فرد و جامعه شکل می‌گیرند، درهم آمیخت. (۳۲)

اریکان، رهبر حزب رفاه، بعد از انحلال آن با امید تغییر رأی صادره به دادگاه اروپایی حقوق بشر شکایت کرد. دادگاه اروپایی، اما، تصمیم دادگاه ترکیه مبنی بر انحلال حزب را به‌خاطر قصد آن در اعمال قوانین اسلامی (که بنا به نظر دادگاه اساساً مغایر با کنوانسیون بود) و نیز تمسک به جهاد و خشونت سیاسی تأیید کرد. (۳۳) بنا به تأکید دادگاه اروپایی:

اصل سکولاریسم به یقین یکی از اصول اساسی حکومت و سازگار با حکومت قانون، حقوق بشر و دموکراسی است. هر رفتاری مغایر با این اصل در پوشش آزادی دین لزوماً مقبول نخواهد بود. (۳۴)

آموزه‌کلیدی در تجربه حزب رفاه این بود که احزاب تا جایی مقبول و مجاز به مشارکت در سیاست‌اند که در چارچوب مرزهای قانون اساسی حرکت کنند. چنانچه حزبی درصدد چالش نظام قانون اساسی - جهت‌گیری سکولار کشور - باشد، ناگزیر از رودررویی با نظامیان قدرتمند در یک کودتای احتمالی خواهد بود. نظام قضایی نیز فعالیت این حزب یا انجمن مدنی را ممنوع خواهد ساخت و گروه‌های تجاری و انجمن‌های مدنی پای‌بند آرمان‌های کمالیستی نیز پشتیبان این اقدامات خواهند بود. این سه مانع نهادین در عین اهمیتی که دارند، بیانگر پویایی درونی این دگردیسی - نقش بورژوازی و روشنفکران جدید در ترسیم یک نقشه شناختی جدید سیاسی - نیستند.

از سال ۱۹۹۴ جنبش دیدگاه ملی اریکان تغییرات درونی عمده‌ای را از سرگذرانده بود - تأکید بر رقابت و بازار آزاد در برابر کشور رفاه و سیاست‌های اقتصادی توزیعی، حقوق فردی در برابر ارزش‌های جمعی، تمرکززدایی و تقویت شهرداری‌های محلی در برابر مرکزمداری، و ارزش‌های اروپایی در برابر ارزش‌های محافظه‌کار ترک - اسلامی. حزب رفاه در مسیر دگردیسی و تکامل خود، از یک حزب ضدنظام (ضدکمالیسم) به حزبی بیش‌تر هوادار نظام و دموکراتیک‌تر، در سال ۱۹۹۶ به قدرت رسید.

تحول حزب در دوره یازده ماهه حکومت آن، در عین حال که تا حد زیادی از سیاست‌ها و دیدگاه‌های ضدنظام خود دست شسته بود، در حد مورد انتظار نظام نبود. نیروهای مدافع وضع موجود نیز - عمدتاً نظامیان - که علاقه‌ای به این دگردیسی نداشتند، از تمام ابزارهای خود برای پایان دادن به این حکومت سود جستند. در پی کودتای فوریه ۱۹۹۷ دولت استعفا داد و شتاب فراگرد دگردیسی جنبش دیدگاه ملی نهایتاً به همسازی کامل آن با نگرش‌های هوادار اروپا منجر شد. ارتش به موازات امنیتی شدن سیاست‌های داخلی، به اجویت که مجری خواسته‌های نظامیان بود، کمک کرد تا وارد حکومت شود. سال ۱۹۹۹ که در آن نیروهای ویژه ترک، به یاری سازمان سیا و احتمالاً موساد اسرائیل، عبدالله اوجالان رهبر کرد را در نایروبی، کنیا، دستگیر کرده و به ترکیه منتقل کردند، نقطه عطفی برای اجویت بود. این رویداد کمک کرد تا اجویت، حداقل از نگاه غالب اقوام ترک، به قهرمانی ملی مبدل شده و نهایتاً در انتخابات سال ۱۹۹۹ آرای لازم را برای رسیدن به حکومت کسب کند. حزب چپ دموکراتیک به رهبری وی با کسب ۲۲ درصد آرای عمومی و در نتیجه تبدیل شدن به بزرگ‌ترین حزب، با احزاب حرکت ملی و مام وطن دولتی ائتلافی تشکیل داد. زمین‌لرزه ماه اوت ۱۹۹۹ به عنوان فاجعه‌ای ملی، موجب زوال اعتماد عمومی نسبت به حزب اجویت شد. دولت در پاسخ به آلام انسانی این رویداد که در آن ۲۵۰۰۰ نفر جان خود را از دست دادند، عملکرد ضعیفی داشت و بسیاری این ضعف را به حساب ناکارآمدی آن گذاشتند. با این همه، به‌طور غیرمنتظره یونان، همسایه و رقیب دیرین ترکیه، و نیز اتحادیه اروپایی با پیامدهای زلزله ابراز همدردی کردند. حاصل این همدردی اروپایی تصمیم متخذه در نشست دسامبر ۱۹۹۹ سران اتحادیه در هلسینکی بود که ترکیه را در جایگاه داوطلبی عضویت در اتحادیه نشانند. این تصمیم امیدها و انتظاراتی را در دولت اجویت برای یک جهت‌گیری تازه سیاسی در چارچوب موازین کپنهاک به‌وجود آورد. در بطن امیدهای فراوان به برقراری حکومت قانون احمد نجات سزر، رئیس دیوان عالی کشور، در

ماه مه سال ۲۰۰۰ به‌عنوان جایگزین سلیمان دمیرل که نماد فساد شناخته می‌شد، به ریاست جمهوری رسید.

تنازع بین رئیس‌جمهور جدید و دولت به بحران اقتصادی سال ۲۰۰۱ منجر شد، که خود بی‌شبهت به یک زلزله مالی نبود. این بحران با افت ۵۴ درصدی ارزش لیره، پول ملی، موجب فروپاشی بخش بانکی ترکیه شد؛ نرخ بهره را در حد سرسام‌آوری بالا برد؛ و به کاهش ۱۰ درصدی تولید ناخالص داخلی و زوال سه میلیون شغل در سال ۲۰۰۱ منتهی شد. در بحبوحه این سناریوی ورشکستگی اقتصادی، دولت از کمال درویش، معاون وقت رئیس بانک جهانی (اکنون رئیس برنامه توسعه ملل متحد)<sup>۱</sup> درخواست کرد تا اقتصاد ترکیه را سامان داده و بازسازی کند. درویش، به یاری آمریکا، بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول را برای تخصیص اعتباری ۱۰ میلیارد دلاری، علاوه بر وام‌هایی به دولت ترکیه، جمعاً بالغ بر ۱۷/۵ میلیارد دلار، متقاعد ساخت. وی با بهره‌گیری از این خط اعتباری که هدف آن ایجاد ثبات در اقتصاد بود، به سامان‌دهی اقتصاد ترکیه، که بیش از پیش به نهادهای مالی بین‌المللی وابسته شده بود، پرداخت. در جریان پیشرفت برنامه‌های تثبیت اقتصادی، طرح برخی اتهامات فساد به استعفاهای پی‌درپی در درون حزب چپ دموکراتیک، از جمله استعفای درویش، منجر شد. این رویدادها همچنین موجب شد تا اسماعیل جم، که در آن زمان وزیر خارجه بود، حزب سوسیال دموکرات جدیدی تأسیس کند. این استعفا دولت باخجلی، رهبر حزب حرکت ملی و معاون وقت نخست‌وزیر، را واداشت تا خواهان انتخابات زودرس در سال ۲۰۰۲ شود. در حالی که افکارسنجی‌ها نشان‌دهنده زوال کامل اعتماد عمومی به احزاب جدید بود، حزب نوپا و آزمون‌پس‌نداده عدالت و توسعه اردوغان، نزد افکار عمومی بیش از سایر احزاب مقبولیت یافته بود. در انتخابات سال ۲۰۰۲، شمار زیادی از مردم، از طبقات میانه و به

حاشیه رانده شده، که به شدت از مدیریت اداره کشور و اقتصاد آن خشمگین بودند به این حزب رأی دادند. هر چند حزب عدالت و توسعه مولود بحران فوریه ۲۰۰۱ نبود - در عین حال که ممکن است با دامن زدن به نارضایتی عمومی انگیزه لازم برای پیروزی انتخاباتی خود را فراهم ساخته باشد - رهبری حزب و پلاتفرم سیاسی آن نیز نقش‌های مهمی در این میان ایفا کردند.

### یک حزب غیرسیاسی: حزب فضیلت

در سال ۱۹۹۷ نمایندگان اسلام‌گرای مجلس، بعد از تعطیلی حزب رفاه، حزب فضیلت را تأسیس کردند که با شرکت در انتخابات سراسری سال ۱۹۹۹ و کسب ۱۵/۵ درصد آرای عمومی به عنوان سومین حزب بزرگ وارد پارلمان شد. (۳۵) مردم، از آن‌جا که رغبتی به تداوم بحران بین حکومت (نظامیان) و دولت (احزاب سیاسی) نداشتند، در انتخابات سال ۱۹۹۹ در رأی دادن به حزب فضیلت تردید داشتند. ارتش و متحدان رسانه‌ای آن، قبل از انتخابات یاد شده، روشن ساخته بودند که امکان در دست گرفتن دولت را به حزب فضیلت نخواهند داد. نظامیان همچنین اعلام کرده بودند که حتی در صورت پیروزی حزب فضیلت در انتخابات ۱۹۹۹، این حزب مجاز به تشکیل دولت نخواهد بود. این بیانیه پیش‌درآمدی بر سناریویی برای مقابله با بدترین شرایط - کودتای تمام‌عیار نظامی - بود. در عین حال در انتخابات سال ۱۹۹۹، سیاست‌های فرصت‌طلبانهٔ اربکان بسیاری را در درون حزب فضیلت برآشفته ساخت و سهم آرای او از ۲۱ درصد به ۱۵ درصد کاهش یافت. تصمیم اربکان در زمینه حمایت از نمایندگان ناراضی پارلمان که متقاضی انحلال آن بودند، تلاشی فرصت‌طلبانه برای فرار از انتخابات تلقی شد - هر چند حزب در آن، در سطوح شهری، عملکرد بسیار خوبی داشت. (۳۶)

ترس از انحلال جهت‌دهندهٔ اصلی سیاست‌های حزب فضیلت بود و در نهایت موجب شد با تأکید بیش‌تر بر نیروهای بازار و نقش

خصوصي سازي، در برابر نقش توزيعی دولت و همچنين حقوق فردي، برنامه معتدل تري در پيش بگيرد. حزب در عين حال بدون اشاره مستقيمي به اسلام و ارزش‌های اسلامي، بر تفويض اختيارات به مناطق تأکيد داشت و به سياست اروپايي (طرفدار اتحاديه اروپايي) پاي بند بود. حزب فضيلت بزرگ‌ترين جناح پارلماني را تشکيل می‌داد و نسبت به ايام مسئوليت خود به عنوان حزب رفاه تغييرات مهمی کرده بود. (۳۷) حزب استفاده عام از الفاظ «ضد غربي و تا حدي ضد يهود» به سبک اريکان را کنار گذاشت و رهبران اصلي آن - از جمله عناصر ملي گرا و محافظه کاري چون جميل جيچک، علي کاسکان، نوزات يالجي ناش و نازلي ايلي جاک - مراقب اين دگرديسي بودند. رهبري جديد به لحاظ اجتماعي محافظه کار، به لحاظ فرهنگي ملي گرا، و طرفدار بازار بود و بدون تظاهر به ضديت با غرب بازآفريني تصويري معتدل از حزب فضيلت را دنبال می‌کرد. علاوه بر آن، از طريق دگرگون سازي ساختار تصميم گيري حزب و مشارکت بيش تر عناصر دانشگاهي - هم در کميته مرکزي و هم در شوراي مشورتي، با تخصيص ۱۵ کرسی به آنان - رويه جديدي در پيش گرفت. نسل جديد حزب معتقد بود که در گذشته اقدام مهمي براي رفع نگراني‌های سکولارها و ميانه روها نسبت به نيآت حزب در زمينه تحميل ديدگاه‌های ديني خود بر آنان، صورت نگرفته است.

به عنوان مثال باور بلند آرينچ، در آن زمان عضو فعال حزب فضيلت و رئيس پيشين پارلمان، اين بود که حزب بايد بيش از پرداختن به مسائل صرفاً ديني، ملزم به پيشبرد فراگرد دموکراتيزاسيون باشد، و نيز فرصت‌های بيش تري براي زنان، با توجه به نقش حساس آنان در جنبش، فراهم سازد. اين الزامات بيش از آن که نشانه گذار از لفاظي به عمل گرايي باشد، رويکرد به ميانه روي ملي - محافظه کارانه و رويگرداني از جهان بيني ضد استکباري بود. سياست حزب فضيلت بيش تر تکميل قرائت راست - ميانه ايدئولوژي کماليستي بود تا ارائه نظر و راهبرد براي انعقاد يک قرارداد اجتماعي نوين. حزب فضيلت به جای بازتعريف واژگان مبهم نظم عادلانه و عدالت

اجتماعی، در پی این بود تا با دست شستن از شخصیت انقلابی خود و همراه شدن با جو غالب به تدریج جامعه و دولت را به موضع خود نزدیک کند. حزب برای ماندگاری در عرصه سیاسی ترکیه تصمیم گرفت که مستقیماً رودرروی سایر احزاب و نظام کمالیستی قرار نگیرد. برخی با این احساس که حزب در پی انحلال حزب رفاه توسط ارتش، مسیر سازش با نهاد کمالیستی را دنبال کرده است، از انگیزه‌های اقتدارگرایانه آن برآشفته بودند. حزب فضیلت همواره بیش از آن که عامل تغییر باشد معلول تغییر بوده و بیش از اقدام برای اصلاح نظام سیاسی، ترجیح داده که خود را، همساز با ایدئولوژی حکومتی، تغییر دهد. پرهیز از انحلال، به عنوان نگرانی اصلی حزب فضیلت، همواره سد راه عملکرد آن به عنوان یک حزب متعارف سیاسی بوده است. رجایی کوتان، رهبر حزب فضیلت، با اذعان به حق نظامیان در دخالت در امور غیرنظامی، در برابر تحریکات آنان رویکرد آشتی جویانه‌ای در پیش گرفت. حزب آشکارا امیدوار بود که با به نمایش گذاردن چهره‌ای این چنین معتدل بتواند از تعامل بیشتر تر معاف شود. چنین رویکردی، در عین حال که موجبی برای زیاده‌روی کمالیست‌ها بود، به خشم فزاینده عمومی نسبت به قصور سیاست‌مداران غیرنظامی در مقاومت در برابر نظامیان فاقد مقبولیت دامن می‌زد.

هر چند اقدام خانم مروه کاواکجی، عضو جدید پارلمان از حزب فضیلت، که هنگام سوگند خود از روسری استفاده کرده و حاضر به برداشتن آن نشده بود، موجب اعتراضات شدید در پارلمان شد و مشارالیه‌ها هم از سوی رئیس جمهور و هم نخست‌وزیر «عامل تحریک» خوانده شد. دادگاه نیز به نوبه خود با لغو تابعیت کاواکجی وی را - ظاهراً به دلیل خودداری از مطلع ساختن مقامات مربوطه از تابعیت اکتسابی آمریکایی خود - از نمایندگی پارلمان محروم ساخت. (۳۸) افزون بر آن، وورال ساواس، دادستان عالی دادگاه استیناف با متهم ساختن حزب فضیلت به عنوان «غده بدخیم متاستاز داده» (۳۹) خواهان انحلال آن شد. طرح پرونده کاواکجی در دادگاه قانون

اساسی در ژوئن سال ۲۰۰۱ پایانی بر حیات سیاسی حزب فضیلت بود. نسل جدیدتری از سیاستمداران حزب فضیلت با رویگردانی از شیوه تصمیم‌گیری یک‌ه‌تازانهٔ اربکان انتقادات شدیدی را متوجه سیاست‌های رجایی کوتان رهبر حزب فضیلت ساختند. در اولین کنوانسیون حزب، برای نخستین بار در تاریخ جنبش، دو کاندیدای قدرتمند رودرروی یکدیگر قرار گرفتند. (۴۰) گل، کاندیدای نسل تازه در این رأی‌گیری با وجود شکست در برابر کوتان، دوست نزدیک اربکان، (دارای ۶۳۳ رأی) توانست ۵۲۱ رأی کسب کند. (۴۱) این اولین زلزلهٔ مهم سیاسی در جنبش دیدگاه ملی و اولین شورش علنی علیه برتری‌جویی سیاسی اربکان بود که در نتیجهٔ آن جنبش مصونیت خود را در برابر افکار و روش‌های دموکراتیک از دست داد. گل بعد از کنوانسیون حزب فضیلت اظهار داشت:

هر چند حزب فضیلت حزبی سیاسی است، چنانچه اولین مواجههٔ آن با سیاست را در یکشنبه برگزاری کنوانسیون حزب بدانیم چندان به خطا نرفته‌ایم. پویایی این کنوانسیون از آن‌رو بود که بنای گزینش رهبری حزب از میان دو کاندیدا را داشت ... برای نخستین بار در تاریخ، حزب فضیلت در برابر نقد افکار عمومی قرار گرفت. (۴۲)

اعضای قدیمی و محافظه‌کار حزب پس از این کنوانسیون با آغاز جنگی درونی علیه گل و همراهان او پیش از پیش به اتحاد حزب ضربه زدند. با انحلال حزب فضیلت دو گروه انشعابی از آن احزابی جداگانه تشکیل دادند. کهنه‌کاران تحت فرمان اربکان در ژوئیه سال ۲۰۰۱ حزب سعادت را به رهبری رجایی کوتان، یار نزدیک اربکان، تشکیل دادند. حزب سعادت از آن‌رو که برخی از لیبرال‌ترین سیاستمداران آن حزب را ترک گفته بودند به احیای گفتمان دیرین اسلامی خود پرداخت. با وجود این، با چرخش عمده‌ای در برنامهٔ خود، بر اهمیت مناسبات ترکیه و اتحادیهٔ اروپایی، به‌خاطر نقش آن در «تحقق حقوق بشر و هنجارهای دموکراتیک و نیز توسعهٔ ترکیه» تأکید



گذاشت. (۴۳) اختلافات عقیدتی، نسلی و طبقاتی در تجزیه جنبش ملی گروش نقش حیاتی داشتند. بورژوازی نوخاسته آناتولیایی در استان‌ها از جناح اصلاح طلب که - در قیاس با اربکان و حلقه‌های نزدیک به وی - خواهان سیاست آشتی جویانه‌تری بودند به طور کامل حمایت کرد. بازرگانان در استان‌ها که به لحاظ اقتصادی و سیاسی نیز آسیب‌پذیر بودند با نفی سیاست‌های تقابلی با حکومت تصمیم به حمایت از برنامه گل که به لحاظ اقتصادی لیبرال و به لحاظ اجتماعی محافظه‌کار بود، گرفتند. فروپاشی همبستگی طبقاتی و تجزیه رهبری حزب حاصل شکل‌گیری یک بورژوازی مقتدر در بطن جنبش اسلامی و نیز فشاری نظامی - حقوقی برای حرکت در چارچوب قواعد نظام قانون اساسی بود. در دوران حزب فضیلت فرآیند گذار از موضع ضد نظام به طرفدار نظام و شکل‌گیری حزبی دموکراتیک‌تر تکمیل شد. بسیاری از رهبران حزب فضیلت به اهمیت وابستگی گزینه‌های سیاسی ترکیه به هنجارها و نهادهای جهانی پی برده بودند، و به عنوان مثال، هنجارهای کپنهاک اتحادیه اروپایی در زمینه حقوق بشر، حقوق فرهنگی و قانون‌گرایی را نشانه راهی برای تغییر و متکایی در برابر زیاده‌روی‌های حکومت تلقی می‌کردند. (۴۴)

تصمیم دادگاه قانون اساسی در خصوص ممنوعیت فعالیت حزب فضیلت فرصت‌های تازه‌ای برای سیاست‌مداران جوان‌تر و معتدل‌تر حزب، که اینک غیرقانونی خوانده شده بود، فراهم ساخت. علاوه بر حزب جدید سعادت، که در اوت ۲۰۰۱ تأسیس شد، اعضای میانه‌روتر حزب فضیلت نیز حزب عدالت و توسعه را به رهبری اردوغان راه‌اندازی کردند. درباره ریشه‌ها، نیات و اهداف حزب عدالت و توسعه ملاحظات نیز وجود دارد. مردم با این پرسش مواجه‌اند که آیا حزب تازه تأسیس گونه شبیه‌سازی شده احزاب اسلام‌گرای پیشین است یا نماد حضور هویت سیاسی تازه‌ای در صحنه سیاست ترکیه؟ و چنانچه حزبی جدید است، این تازگی چه آثار و پی‌آمدهایی خواهد داشت؟

جدول ۱.۲ مقایسه حزب رفاه، حزب فضیلت و حزب عدالت و توسعه

حزب رفاه	حزب فضیلت	حزب عدالت و توسعه	نقش اقتصادی دولت
نقش دولت در توزیع منابع و ایجاد جامعه‌ای عادلانه اهمیت دارد. این اهمیت در همان حد خصوصی‌سازی است.	با تأکید کم‌تر بر نقش دولت، خصوصی‌سازی راهی برای غلبه بر نابرابری‌های اقتصادی تلقی می‌شود.	بازار به‌عنوان حلال همه مشکلات اجتماعی و اقتصادی تلقی می‌شود و کارآمدی و بهره‌وری را افزایش می‌دهد. خصوصی‌سازی مورد حمایت قرار می‌گیرد و از نقش دولت در اقتصاد حمایت می‌شود.	
فهم جمعی از دموکراسی؛ نفی فردباوری در برابر شخص‌باوری. تأکید بر حقوق جمعی و دینی. نظام حزبی رهبر-محور و نفی کثرت‌گرایی و همگن‌سازی از طریق اسلام هدف فراگرد سیاسی است.	گفتمان حقوق بشری کاملاً نظام‌مند است و فراگرد اتحادیه اروپایی در راستای اصلاح وضعیت حقوق بشر مورد توجه است. آزادی‌های دینی محور گفتمان حقوق بشری تلقی می‌شود.	از فراگرد اتحادیه اروپایی به‌عنوان پروژه دموکراتیزاسیون بهره‌برداری کامل می‌شود. دموکراسی رهبر-محور و اکثریت سالار. بدون مشارکت چندان میان-حزبی و نوسان موضع بین ناسیونالیسم و دموکراسی جمعی.	دموکراتیزاسیون
ناسیونالیسم ترک - عثمانی. ترک بودن با اسلام و میراث عثمانی و ترکیه به‌عنوان رهبر تمدن اسلامی تعریف می‌شود. امپریالیسم اسلامی.	فرصتی برای پرداختن به این مسائل وجود ندارد.	میهن‌پرستی مبتنی بر قانون اساسی. بازتعریف ترک بودن بر محور قومیت به منظور شناسایی و جذب اکراد براساس هویت آنان. گفتمان غیرشفاف و مبهم در زمینه ناسیونالیسم و دولت‌گرایی.	ناسیونالیسم
ارزش‌های دینی به‌عنوان نظامی آموزشی برای تبدیل شدن به «انسان اخلاقی» برای خلق یک جامعه عادلانه ارزش‌های اسلامی باید در نظام سیاسی ادغام شود. جای چندانی برای ارزش‌های سکولار وجود ندارد.	بر ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌شود اما گفتمان سکولار حقوق بشری نیز به‌عنوان منشاء دیگری برای ارزش‌ها تلقی می‌شود.	ارزش‌های دینی در عین اهمیتی که به آن داده می‌شود یک نظام ارزشی برای شکل‌گیری مباحث عمومی به حساب نمی‌آیند. از گفتمان حقوق بشری برای خلق یک نظام ارزشی نوین بهره‌برداری می‌شود. باور به خداوند جزو مباحث ارزشی نیست. بر مسئولیت، موفقیت و رقابت فردی تأکید می‌شود.	منشأ ارزش‌ها

ادامه جدول ۱.۲

حزب رفاه	حزب فضیلت	حزب عدالت و توسعه
نقش فعال دولت مرکزی در جهت تأمین عدالت و دستیابی به رشد.	تأکید بر تمرکززدایی و تقویت شهرداری‌های محلی	خصوصی‌سازی و تمرکززدایی به‌عنوان تنها راه. تلاش برای تقویت مناطق و تضعیف قدرت آنکارا
در آغاز به‌شدت ضدغربی و ضداتحادیه اروپایی و نرم شدن تدریجی مواضع. طرفدار مناسبات نزدیک با کشورهای اسلامی. پان-اسلامیسم محور گفتمان سیاست خارجی است. در دولت، پی‌گیر سیاست خارجی سنتی ترکیه است.	به منظور بسط مشروعیت خود، طرفداری بیش‌تر از غرب و اتحادیه اروپایی. بدون تأکیدی بر هویت اسلامی به‌عنوان منشاء رفتار سیاست خارجی.	هواداری از اتحادیه اروپایی با هدف نفی اتهام اسلام‌گرایی، تقویت دموکراسی و تضعیف قدرت نظامیان در درون نظام. اتحادیه اروپایی به‌عنوان گزینه‌ای در برابر سیاست خارجی آمریکا-محور تلقی می‌شود. اتحادیه اروپایی به‌عنوان قوه محرک بازار و فرهنگ در دگردیسی ترکیه به‌شمار می‌آید. تأکید چندانی بر مسائل و علایق اسلامی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

اصلاحات اوزال در سال‌های ۱۹۸۰ به شکل‌گیری «بیرهای آناتولی» - قدرتی جدید و خودسامان در تاریخ ترکیه، رسته از حوزه نفوذ حکومت - یاری داد، که با پیشبرد یک دگردیسی اقتصادی نو-لیبرال همراه با فرهنگی دینی و محافظه‌کار، سودای بازتعریف ترکیه را داشتند. ریشه‌های دگردیسی کنونی را می‌توان در اندیشه‌های طبقه جدید بازرگانان و روشنفکران جدید مسلمان یافت، که به‌شدت منتقد برداشت‌های کمالیستی از مدرنیته بودند و آن را آمیخته با احساسات ضداسلامی می‌دانستند.

این دو گروه - بازرگانان و روشنفکران مسلمان - در کنار موضع ضدکمالیستی خود، سعادت را نه تنها در حیات اخروی که در همین جهان نیز

قابل دستیابی می‌دانستند. بهروزی برای آنان، به نوعی مشابه کالونیست‌های پروتستان مسیحی قرن شانزدهم، در چارچوب منافع و مبارزه برای پیشرفت، از راه خلق فضاهاى بسیط مادّی برای دستیابی به نشاط فردی تفسیر می‌شد. کسب سود و دستیابی به موفقیت در بازار با بهره‌گیری از ابزارهای تازه علمی و اقتصادی در راستای تعالی فرد و جامعه، فلسفهٔ رؤیای نوین ترکیه است. پیروزی اقتصاد بازار بر دولت‌گرایی کمالیستی، طرح آموزش خصوصی، توسعهٔ شبکه‌های رسانه‌ای جدید، گسترش سپهر عمومی، تجلی وجوه تازهٔ عقل‌ورزی به مفهوم انتزاعی آن، بازتعریف جایگاه حکومت و سکولاریسم در جامعه و نیز برداشتی نوین از هویت ترک و مفهوم شهروندی در ترکیه را نیز دربرداشت. اوزال اصطلاحات «حق» و «جامعهٔ مدنی» را وارد گفتمان سیاسی ترکیه ساخت. حزب عدالت و توسعه ثمرهٔ دگردیسی اسلام و متأثر از چهار عامل اجتماعی-سیاسی است: بورژوازی جدید آناتولیایی، گسترش سپهر عمومی و طیف روشنفکران جدید مسلمان، موازین کپنهاک و کودتای نرم ۲۸ فوریه.

آیا تجربهٔ ترکیه، اسلام‌گرایی لیبرال و حزب عدالت و توسعه، قابل صدور است؟ شریف مرّدین، جامعه‌شناس ترک، حزب عدالت و توسعه را زائیدهٔ چهار میراث جمهوری می‌داند: تلاش در راستای بازتفسیر اسلام و رویش اسلامی مدرن و پرنشاط از بطن آن، گذار از مفهوم امت به شهروندی، ایجاد فرصت‌های تازهٔ اقتصادی، و بسط میدان اندیشهٔ انتقادی در نظام نوین آموزشی. (۴۵) مرّدین، در عین حال که ایجاد شبکه‌های غیررسمی را بزرگ‌ترین نقطهٔ قوت حزب عدالت و توسعه می‌داند، پرسش‌هایی نیز در خصوص توانایی آن در سامان‌دهی شبکه‌های رسمی‌تر و همکاری با آن‌ها مطرح می‌سازد. وی در زمینهٔ قابلیت صدور تجربهٔ ترکیه (گذار از اسلام‌گرایی به دموکراسی) به سایر کشورها، تردیدهایی دارد. (۴۶) در فصل بعدی، من به سیاست‌ها و هویت حزب عدالت و توسعه خواهم پرداخت.

## یادداشت‌ها

1. Max Weber, "Social Psychology of the World Religions," in H. H. Gerth and C.W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958), p. 280.
2. For more on the opportunity spaces, see Yavuz, *Islamic Political Identity*, pp. 22-23.
3. See Copenhagen European Council, Presidency Conclusions, June 1993.
۴. کودتای «نرم» نظامی در ژوئن سال ۱۹۹۷ اربکان را ناگزیر از استعفا ساخت. دادگاه قانون اساسی حزب رفاه را با مستمسک فعالیت‌های ضدسکولار تعطیل کرد و اربکان را نیز برای پنج سال از فعالیت‌های سیاسی محروم نمود. حزب فضیلت به رهبری رجایی کوتان - از معتمدان نزدیک اربکان - تشکیل شد و تلاش آن نیز معطوف به حفظ میراث اربکان بود. ورود به اتحادیه اروپایی، در سایه فشار اعضای جوان‌تر و اصطلاح‌طلب حزب، به عنوان هدف اصلی سیاست خارجی ترکیه و موضع انتخاباتی سال ۱۹۹۹ اعلام شد. در ژوئن سال ۲۰۰۱، دادگاه حزب فضیلت را نیز به خاطر فعالیت‌های ضدسکولار آن منحل کرد، که به انشقاق بیش‌تر و دگردیسی رهبری سیاسی - اسلامی منتهی شد.
5. Sevkett Kazan, *Refah Partisi Gerceği* (Ankara: Keşif Yayınları, 2002); Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey," *Comparative Politics*, 30:1 (October 1997), 63-82.
6. Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E.J. Brill, 1981), pp. 98-99.
7. Necmettin Erbakan, *Milli Görüş* (Istanbul: Dergah, 1975).
8. After the coup in 1997, conscious Muslims stopped defining themselves as Muslims opposed to the West or Western practices. One can see the evolution of Euro-Islamic ways of life as mixed and heterogeneous.
9. Interview with Yasin Aktay, June 23, 2006, Konya.
10. Interview with mayor of Konya, Tahir Akyürek, June 23, 2006, Konya.
11. Şennur Özdemir, *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi* (Ankara: Vadi, 2006); Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey: A Comparative Study* (Albany: State University of New York, 1994); Buğra, "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest

- Representation by Two Turkish Business Associations," *International Journal of Middle East Studies*, 30:4 (1998), 521-539.
12. Abdullah Topçuoglu, *Akrabalık ve Hemşehrilik İlişkilerinin Toplumsal Sermaye Değeri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2003).
13. Bünyamin Duran has developed the concept of "esnaf İslam" to examine the pioneers of the Islamic revival. Duran identifies these "esnaf" pioneers as those who own middle-size businesses and use their income to support cultural and intellectual activities and the formation of an intellectual İslam. Intellectual pioneers, for Duran, could only develop with the support of these "esnaf". Duran, *İslam Toplumlarında Sosyo-Ekonomik Değişmeye Yönelik Tezler* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995), pp. 116-119.
14. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1964).
15. The idea is attributed to a *hadith* of the prophet Muhammad; Erol Yarar, 1997: 33.
16. *Çerçeve*, 18, 1996.
17. For more on the public sphere, see Nilüfer Göle and Ludwing Ammann (eds.), *İslam in Public: Turkey, Iran, and Europe* (İstanbul: Bilgi University, 2006).
۱۸. هاک -ایش یک اتحادیه کارگری با گرایش اسلامی است که با وجود پایه گذاری آن در سال ۱۹۷۶ توسط یک گروه هوادار جنبش دیدگاه ملی، در اواخر سال های ۱۹۸۰ به سوّمین اتحادیه بزرگ ترکیه، با ۳۵۰۰۰۰ عضو، مبدل شد. هاک -ایش همواره از احزاب اسلامی پشتیبانی کرده است.
19. M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey," *Comparative Politics*, 30:1 (October 1997), 63-82; Birol Yesilada, "The Virtue Party," *Turkish Studies*, 3:1 (Spring, 2002), 62-81; Haldun Gunalp, "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party," *International Journal of Middle East Studies*, 33 (2001), 433-448.
20. A. Cengizhan Köse, "Yöresel Dayanışma Orgütlerinin Kentleşme Sürecindeki Rolü" (unpublished thesis), Selcuk University, Konya, 1996.
21. Kenan Camurcu, *Ak Parti'nin Stratejik Meseleleri* (İstanbul: şehir Yayınları, 2006), pp. 118-120.
۲۲. شورای امنیت ملی از دولت خواست تا سیاست «پاکسازی سپهر عمومی از اسلام» را از طریق یک نظام اجباری هشت ساله که به تعطیلی مدارس آموزش دینی -مدارس متوسطه امام خطیب -منتهی شد، به اجرا گذارد.

23. M. Hakan Yavuz, "Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process," *Journal of International Affairs*, 54:1 (Fall 2000), 21-42.
24. Carsten Bagge Laustsen and Ole Wæver, "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization," *Millennium: Journal of International Studies*, 29:3 (2000), 705-739; Ole Wæver, "Securitization and Desecuritization," in Ronnie D. Lipschutz (ed.), *On Security* (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 46-86.
25. Dicle Koğacıoğlu, "Dissolution of political parties by the constitutional court in Turkey: Judicial delimitation of the political domain," *International Sociology*, 18:1 (2003), 258-276; Koğacıoğlu, "Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey," *Law & Society*, 38:3 (2004), 433-462; Mustafa Erdoğan, "Fazilet Partisi'nin Kapartma Kararı Işığında Türkiye'nin Anayasa Mahkemesi Sorunu," *Liberal Düşünce*, 23 (Summer 2001), 36-40.
26. Faik Işık, *Recep Tayyip Erdoğan Davası, No. 1998/36 Esas* (Istanbul: Keskin, 1998).
27. Author interview with Ersin Gürdoğan, January 15, 2005.
28. Author interview with Ersin Gürdoğan, January 16, 2005.
29. Gül's interview in *Vatan*, September 28, 2003.
30. Murat Yetkin, "Beni 28 Şubat AB'ci Yaptı," *Radikal*, June 5, 2005.
31. Two of the Turkish Constitutional Court judges dissented on the basis of the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms.
32. "Relevant Parts of the Constitutional Court's decision on the dissolution of the Welfare Party" (hereafter *TCC Decision*). This translation was submitted to the ECHR by the lawyers of the RP, pp. 21-23.
33. Christian Moe, "Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey," *The International Journal of Not-for-Profit Law* 6(1): 2003. European Court of Human Rights (ECHR), *Refah Partisi and Others vs. Turkey* (No. 41340/98). On July 10, 2001, a Chamber of the Court, by four votes to three, upheld the ban on the Welfare Party. The decision was appealed before the Grand Chamber of the Court. In February 2002, the 17 judges of the Grand Chamber agreed with the judgment. The Chamber majority opines, "a political party whose actions seem to be aimed at introducing sharia in a State party to the Convention can hardly be regarded as an association complying with the democratic ideal that underlies the whole of the Convention." Ozlem Denli Harvey, *Islam and the Freedom of Religion or Belief: Perspectives from Contemporary Turkey*, Human Rights Report No. 1/2000 (Oslo: Norwegian Institute of Human Rights, 2000).

34. *Refah Partisi (The Welfare Party) and Others vs. Turkey*, Judgment, Strabourg, February 13, 2003 (includes a concurring opinion of Judges Ress and Rozakis and a concurring opinion by Judge Kovler).
35. For a discussion on the Virtue Party, see Birol A. Yesilada, "The Virtue Party," *Turkish Studies*, 3:1 (2002), 62-82.
36. Yavuz Selim, *Yol Ayrımı: Milli Görüş Hareketindeki Ayrışmanın Perde Arkası* (Ankara: Hiler, 2002); Karaman, "İlkeli mi Faydacı mı?" *Yeni Şafak*, March 21, 1999; Taşgetiren, "Fazilet Yara Alıyor Farkında mısınız?" *Yeni Şafak*, March 11, 1999.
37. Mehmet Bekaroğlu, a prominent Muslim democrat, has written the best study on the evolution of the AKP and its leadership: see M. Bekaroğlu, "*Adil Düzen*" den "*Dünya Gerçeklerine*": *Siyasetin Sonu* (Ankara: Elips, 2007). This lengthy yet detailed work provides deep sociological and psychological insights into the roots of the AKP.
38. Merve Safa Kavakcı, *Basörtüsüz Demokrasi* (İstanbul: Timaş, 2004). Kavakcı provides first-hand information about her ordeal in this passionately written book.
39. *Sabah*, January 19, 2000.
40. Gül was born in 1950 in Kayseri and worked as an economist at the Islamic development bank in Jeddah (1983-1991). He was elected in 1991 from the RP list in Kayseri province. In 1996-97 he was a minister. Gül is known for his "bland and self-effacing style." Jim Bodgener, *Briefings*, No. 1420 (Nov. 2002).
41. On the convention, see *Milliyet*, May 15, 2000. On Gül's ideas and background, see Yavuz Selim, *Gül'ün Adı* (Ankara: Kim Yayınları, 2002).
42. Abdullah Gül, "Fazilet Kongresi," *Milliyet*, May 17, 2000.
43. For the party program, see [www.saadet.org.tr](http://www.saadet.org.tr).
44. Saban Kardas, "Human Rights and Democracy Promotion: The Case of Turkey-EU Relations," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 1:3 (2002), 136-150; Hasan Kösebalaban, "Turkey's EU membership: a clash of security cultures," *Middle East Policy*, 9 (June 2002), 130-146.
45. My interview with Mardin, Istanbul, April 1, 2005; for Şerif Mardin's interview, "AKP's victory should be seen as the success of Kemalism," see *Vatan*, September 30, 2003.
46. *Vatan*, September 30, 2003.





## ایدئولوژی، رهبری و سازمان

در ماه اوت سال ۲۰۰۱، بخش جوان‌تر و اصلاح‌طلب‌تر حزب فضیلت، به رهبری عبدالله گل، به پشتوانهٔ بورژوازی نوخاستهٔ آناتولیایی، حزب عدالت و توسعه را تشکیل دادند. حزب عدالت و توسعه [به زبان ترکی Ak Parti] به معنای حزب «خالص» و «ناآلوده» نیز خوانده می‌شود، که دلالت بر تمایز آن از سایر احزاب سیاسی ظاهراً آلوده به فساد قبل از انتخابات سال ۲۰۰۲ دارد. (۱) حزب خود را به عدم بهره‌برداری از اسلام برای مقاصد سیاسی و نیز پایان دادن به سیاست‌های تقابلی مقید ساخته بود. حزب عدالت و توسعه، رودرروی شگفتی بسیاری از ناظران و با همهٔ ریشه‌هایی که در جنبش سیاسی اسلامی دارد، هوادار اتحادیهٔ اروپایی و پذیرای تنوع و تکثر است. حزب، در پی فروپاشی دولت در سال ۲۰۰۲، خود را در بحبوحهٔ انتخاباتی یافت که بنا بود در سوم نوامبر همان سال برگزار شود. این حزب در حالی که تنها کمی بیش از یک سال از پایه‌گذاری آن گذشته بود، توانست با کسب ۳۴ درصد آرا، ۳۶۳ کرسی از مجموع ۵۵۰ کرسی پارلمانی - نزدیک به دو سوم کرسی‌ها - را به خود اختصاص دهد. (۲) حزب سعادت به رهبری کوتان در این انتخابات تنها ۳ درصد آرا را کسب کرد. (۳)

پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه را می‌توان حاصل همگرایی

عواملی متعدد دانست. (۴) نارضایتی عمومی از اقتصاد و احزاب سیاسی موجب شد تا بسیاری از مردم یا اصولاً رأی ندهند یا به جای احزاب موجود حزب ناآزموده عدالت و توسعه را بیازمایند. در نتیجه تأثیر آستانه ده درصدی به علاوه درصد بالای غایبان از انتخابات (۴۶/۳ درصد) به یک پیروزی بزرگ انتخاباتی برای حزب مبدل شد. انتخابات از آن رو که ۲۱ درصد واجدان شرایط رأی دادن، ۸۶۷۱۹۸۲ نفر، از رأی دادن خودداری کردند و ۳/۹ درصد آرای به صندوق ریخته شده (۱۲۶۲۶۷۱ نفر) نیز باطله بود، بسیار بحث برانگیز شد. علاوه بر این، نظرات ۴۶ درصد رأی دهندگان - متأثر از آستانه ۱۰ درصدی - بازتابی در پارلمان نداشت و در مجموع ۲۵ میلیون رأی دهنده فاقد نماینده‌ای در پارلمان بودند.

با نگاهی به گذشته، پیروزی حزب عدالت و توسعه چندان شگفتی برانگیز نخواهد بود. رأی دهندگان در ترکیه معمولاً بیش از آینده، به مجازات گذشته رأی می دهند. از این رو، پیروزی حزب عدالت و توسعه در انتخابات سال ۲۰۰۲ نیز بیش تر زاییده عزم رأی دهندگان به تنبیه، و حتی حذف، نظام «فاسد» حزبی موجود بود تا رأی به این حزب و رهبر آن رجب طیب اردوغان. رأی دهندگان به درستی منتقد ائتلاف سه حزبی حاکم (حزب چپ دموکراتیک، حزب حرکت ملی و حزب مام وطن)، به خاطر فروپاشی اقتصادی سال ۲۰۰۱، و حزب راه راست، به خاطر کودتای نرم سال ۱۹۹۷، بودند. در نتیجه شگفتی برانگیز نبود که آرای حزب چپ دموکراتیک از ۲۲ درصد در سال ۱۹۹۹، به ۱/۲ درصد در سال ۲۰۰۲ سقوط کرد (به جدول ۱.۳ مراجعه شود). رکود اقتصادی سال های ۲۰۰۱-۲۰۰۰، به موازات تورم فوق العاده و بیکاری فزاینده، بخش عمده‌ای از جامعه را ناگزیر از زندگی زیر - یا در مرز - خط فقر ساخته بود. احزاب سیاسی، در عین درگیری در برخی افتضاحات مالی و آلودگی به فساد و در حالی که اقتصاد در حال فروپاشی بود، از حل مشکلات کشور عاجز بودند.

جدول ۱.۳

درصد	کل آرا	حزب
۱/۲	۳۸۴,۰۰۹	حزب چپ دموکراتیک
۶/۲	۱,۹۶۰,۶۶۰	حزب خلق دموکراتیک
۰/۹	۲۹۴,۹۰۹	حزب روستایی
۸/۴	۲,۶۳۵,۷۸۷	حزب حرکت ملی
۹/۵	۳,۰۰۸,۹۴۲	حزب راه راست
۰/۲	۶۸,۲۷۱	حزب ملت
۱	۳۲۲,۰۹۳	حزب اتحاد بزرگ
۵/۱	۱,۶۱۸,۴۶۵	حزب مام وطن
۰/۳	۸۹,۳۳۱	حزب لیبرال دموکرات
۲/۵	۷۸۵,۴۸۹	حزب سعادت
۰/۵	۱۵۰,۴۸۲	حزب ترکیه مستقل
۰/۳	۱۰۶,۰۲۳	حزب آزادی و همبستگی
۰/۲	۵۹,۱۸۰	حزب کمونیست ترکیه
۷/۳	۲,۲۸۵,۵۹۸	حزب جوان
۰/۵	۱۵۹,۸۴۳	حزب کارگر
۱۹/۴	۶,۱۱۳,۳۵۲	حزب جمهوریت خلق
۳۴/۳	۱۰,۸۰۸,۲۲۹	حزب عدالت و توسعه
۱/۱۵	۳۶۳,۸۶۹	حزب ترکیه نوین
۱	۳۱۴,۲۵۱	مستقلین

امید به آینده و شوق خلاصی از رهبری کنونی احزاب انگیزه لازم برای رأی دادن به تغییر را فراهم ساخت. بسیاری از رأی دهندگان در انتخابات نوامبر ۲۰۰۲، حزب عدالت و توسعه را تنها چهره جدیدی می شناختند که به لطف اشتها به پاکسی، توان پاسخگویی به بحران فزاینده اجتماعی-اقتصادی و ارتقای امیدهای مردم را دارد. رهبری حزب به نماد

آمال رأی‌دهندگان مبدل شد که مشتاق چهره‌های تازه، سیاست‌ورزی متفاوت و تشنهٔ رهیافتی نوین بودند. تجربهٔ گذشته و زبان مشترک اجتماعی-فرهنگی نیز در پیروزی حزب نقش حیاتی ایفا کرده بودند. رأی‌دهندگان در مورد آینده و آرمان‌های ترکیه اتفاق‌نظر داشتند: هویتی با رویکرد سرمایه‌داری، دموکراتیک و کثرت‌گرا که در آن سکولاریسم بیش از ایدئولوژی تحت حمایت حکومت محصول طبیعی شرایط اجتماعی-اقتصادی است. حزب عدالت و توسعه به این ترتیب به نمایندهٔ ترکیهٔ نوین و صداهاى تازهٔ آن مبدل شد.

تداوم طرح‌های ایزدایی علیه اردوغان بر محبوبیت وی افزود و جایگاه او را تا حد «قهرمان» امید و تغییر بالا برد. گیرایی کنونی او تا حد زیاد ریشه در برداشت عمومی از رفتار نامنصفانه‌ای دارد که از او شخصیتی مظلوم ساخت؛ و نیز عملکرد موفقیت‌آمیزش به‌عنوان شهردار استانبول و زندگانی شرافتمندانه‌ای فارغ از فساد بارز. کسانی که به اردوغان رأی دادند در چهرهٔ او خود را با همهٔ آرزوهایشان - و با موفقیت‌هایی چون او - می‌دیدند. اردوغان خود از اجتماعات عمومی، که وی در آن با شعله‌ور ساختن امیدها، عواطف و توقعات انسان‌های میانه، باور به امکان موفقیت را در آنان ایجاد می‌کند، لذت می‌برد. (۵)

اردوغان، به‌رغم محبوبیتش، به‌خاطر ممنوعیت اعمال شده بر فعالیت‌های سیاسی پیشین خود در دوران خدمت به‌عنوان شهردار استانبول، پشت درهای پارلمان ماند. در نتیجه احمد نجات سزر رئیس‌جمهور از گل خواست تا پنجاه و هشتمین دولت ترکیه را، با اکثریت حزب عدالت و توسعه، تشکیل دهد. با توجه به اقدام شورای عالی انتخابات در باطل کردن آرای منطقهٔ سیرت در جنوب شرقی ترکیه - استانی با قومیت‌های مختلط کرد، عرب و ترک - به این دلیل که حداقل یک روستا در آن نتوانسته بود در رأی‌گیری شرکت کند، مقرر شد انتخابات مجددی در نهم مارس ۲۰۰۳ برگزار شود. به این ترتیب، فرصتی برای پارلمان فراهم شد تا گام‌های قانونی

لازم را برای حضور اردوغان در انتخابات بردارد. اردوغان، همراه با کاندیدایی دیگر از حزب عدالت و توسعه، در انتخابات نهم مارس پیروز شد و با توجه به افزایش تعداد کرسی‌های حزب در پارلمان به ۳۶۵ کرسی و بالا رفتن نصاب آن در اکثریت، امکان لازم برای ایجاد تغییراتی در قانون اساسی نصیب حزب شد. این پیروزی شاهکاری سیاسی بود که هیچ حزبی در ترکیه، حداقل طی پانزده سال گذشته، موفق به کسب آن نشده بود. عامل حیاتی در پیروزی حزب عدالت و توسعه نه برنامه‌های آن که عزم رأی‌دهندگان در پشت کردن به احزاب سیاسی پیشین - به‌زعم آنان شدیداً آلوده به فساد - بود. شفافیت فضای سیاسی امکان خیزش حزب عدالت و توسعه را، در برابر اندک مقاومتی از سوی بازیگران سیاسی، فراهم ساخت.

### هویت و ایدئولوژی حزب عدالت و توسعه: محافظه‌کاری بدون سنت

تجربه پیشین اردوغان به‌عنوان شهردار استانبول شکل‌دهنده فهم وی از سیاست بود و این باور را در وی به‌وجود آورد که مردم بیش از ایدئولوژی یا آرمان‌های بزرگ توقع خدمت دارند. بنا به برداشت اردوغان، سیاست نه ابزاری برای تحمیل شیوه‌ای خاص از زندگی، که بستر ایجاد شرایط مناسب‌تر برای هم‌زیستی شیوه‌های گوناگون آن است. حتی نام حزب نیز این شیوه تفکر را بازتاب می‌دهد: «عدالت» و «توسعه». اردوغان در اولین دیدار گروه پارلمانی خود در هتل بیلکانت در ۱۱ نوامبر ۲۰۰۲، حداقل هشت بار از واژه «خدمت» برای توصیف رسالت حزب در حوزه اقتصادی و دموکراتیزاسیون سود جست. (۶) برداشت مفهومی وی از سیاست، به فهم او از حکومت و دیوان‌سالاری نیز شکل داده است. فهمی که تا حد زیاد برگرفته از شناخت وی از وظایف حکومت است. اردوغان نیز چون اوزال، حکومت را ابزاری برای عرضه خدمات عمومی در راستای بهبود شرایط زندگی روزمره تلقی می‌کند. برای اردوغان حکومت نهادی مقدس نیست که عالم به منافع ملت و فوق عقل و منطق باشد:

حزب عدالت و توسعه بازتاب‌دهنده احساسات ملت‌گرایی ترکیه نزد دولت ترکیه است. این رسالت ما، به عنوان یک حزب، است. ارزش‌های بستر ساز این احساسات جهت‌دهنده سیاست‌های ما بوده و همچنان خواهند بود. ما با آغوش گشودن برای همه کسانی که باور به آرمان ملت دارند، به همگرایی بزرگی دست یافته‌ایم. حکومتی ترش‌رو و درمانده جای خود را به دولتی شاداب و کارآمد داد و به جای مفهوم تجملی ملت برای حکومت، مفهوم حکومت برای ملت شکوفا خواهد شد. حکومت هیچ‌گاه بندی بر پای ملت و مانعی در برابر پیشرفت آن نخواهد بود. (۷)

اردوغان همواره معتقد بوده که خدمت به مردم فلسفه وجودی حکومتی است که موظف است موانع تحقق قابلیت‌های بالقوه افراد را از پیش پای آنان بردارد. به باور وی، «انسان اساس ارزش‌ها است و رسالت حکومت، خدمت به انسانی این چنین است.» (۸) وی در صدد است تا فلسفه مدیریت عمومی اوزال، مبتنی بر تغییر فرهنگ دیوان‌سالاری و گذار از رسالتی تمدن‌ساز به رسالت خدمت به مردم در راستای بهبود شرایط زندگانی روزمره آنان، را تداوم بخشد. (۹) به گفته او:

نخستین تکلیف کسانی که در پی مسئولیت‌های دیوانی هستند، خدمت به مردم است. به عقیده ما مسئولیت نباید محملی برای کسب امتیاز و مصونیت باشد. نگاه یک دیوان‌سالار به جامعه نباید از بالا به پایین باشد، نباید چوب لای چرخ دیگران بگذارد، و بیش‌تر باید، همان‌گونه که در غرب معمول است، به عنوان یک «مستخدم دولت» به عموم خدمت کند. (۱۰)

در این راستا، فرهنگ غالب بر مدیریت عمومی، که مبتنی بر سوءظن و بی‌اعتمادی حکومت به مردم بود، تغییر کرد و با تدوین قواعدی تازه، از جمله در حوزه اخذ گواهی‌نامه رانندگی، گذرنامه و نظایر آن، به برداشت بدگمانانه حکومت نسبت به اتباع خود و نگاه به شهروندان به عنوان تهدیدی بالقوه

خاتمه داده شد، که موجب شد از فاصله میان حکومت و مردم کاسته شود. اردوغان خواهان دگردیدی دیوان‌سالاری به عنوان الزامی برای «اروپایی شدن» ملت-دولت ترکیه بود.

درک مفهوم محافظه‌کاری، پیشینه و قرائت خاص آن در ترکیه حائز اهمیت است. قرائت ترک از مدرنیته هیچ‌گاه ضد مدرنیته و علیه مدرنیزاسیون نبوده و همواره شیوه زندگی تحمیلی حکومت را، با برچسب غربی شدن، مورد نقد قرار داده است. مفهوم محافظه‌کاری در زبان سیاسی ترکیه بدون شناخت مفهوم کلیدی خدمت («ارائه خدمات اجتماعی» به نام اسلام) به طور کامل قابل فهم نیست. (۱۱) برای اردوغان، محافظه‌کاری یک هویت سیاسی است که بر اخلاق، ارزش‌های خانواده و تغییراتی نظام‌مند تکیه دارد. با لحاظ قرائت‌های گوناگون از محافظه‌کاری، حزب عدالت و توسعه به محافظه‌کاری ایمان‌گرایانه<sup>۱</sup> پای‌بند است که بر سهم دین در تعریف حیات طیبیه تأکید دارد. (۱۲) محافظه‌کاران حزب عدالت و توسعه به تاریخ عثمانی و اسلام نگاهی فراتر از یک قرارداد انتزاعی یا نظم سیاسی تخیلی دارند و حیات غایت‌مند را در چارچوب یک نظم آزمون پس داده تاریخی، و خیر جامعه را در قالب یک برداشت اخلاقی مشترک، نشئت گرفته از اسلام، تفسیر می‌کنند. بازتعریف آنان از جامعه خوب بر ایمان و اجماعی تاریخی-محور مبتنی است. مفهوم خدمت همه این باورها را در کنار هم قرار می‌دهد و مستلزم گشادگی در برابر تغییر و استفاده از فناوری برای ایجاد شرایط بهتر است. در دوران دولت‌های محافظه‌کار عدنان مندرس (۶۰-۱۹۵۰) و تورگوت اوزال (۹۱-۱۹۸۳) تحولات اقتصادی عمده‌ای در ترکیه رخ داد. احزاب راست میانه، که منتقد پروژه مدرنیزاسیون کمالیسم به زعامت حکومت بودند، در عین حمایت از توسعه اقتصادی، بر محافظه‌کاری فرهنگی بر مبنای اسلام، سنت و ناسیونالیسم تأکید داشتند. اصل عقیدتی محوری حزب عدالت و



توسعه، به خاطر تأکید آن بر سیاست ورزی به عنوان محملی برای «خدمت»، واقع گرایی است و هویت رو به تکامل حزب نیز تا حد زیادی - تنها با اشاراتی مبهم به محافظه کاری در امور اجتماعی و لیبرالیسم در امور اقتصادی - متأثر از آن است.

حزب عدالت و توسعه حزبی است که بیش از ایدئولوژی در پی خدمت و عمل است. این ویژگی، از آن رو که رأی دهندگان در انتخابات سال های ۲۰۰۲ و ۲۰۰۷، بیش از ایدئولوژی یا شخصیت اردوغان علیه فساد احزاب دیگر رأی دادند، با ذائقه آنان سازگار بوده است. با این همه شخصیت، رهبری و قابلیت های اردوغان - که به نوعی یک «ضدکاندیدا» قلمداد می شد - در بازتاب دادن منافع ملت، در برابر ایدئولوژی، سهمی در پیروزی این حزب در انتخابات داشته است. محبوبیت اردوغان همواره فراتر از حزب یا کابینه او بوده و هویت یا ایدئولوژی حزب تحت الشعاع شخصیت گیرای او بوده است. (۱۳)

گروهی از مردم در گفت و گویی در شهر محافظه کار قونیه اظهار داشته اند که، «ما بدون این که لزوماً عضو حزب عدالت و توسعه باشیم به آن رأی داده ایم.» بنا به بررسی یاد شده، در میان رأی دهندگان هیچ کس مدعی عضویت فعال در حزب نبود و همه تنها به حزب رأی داده بودند. هویت حزب عدالت و توسعه به مردم متصل نیست و صرفاً چارچوبی منعطف برای آمدوشد در شرایط مختلف در اختیارشان قرار می دهد. رأی دهندگان به حزب را می توان «گردشگران جدید» سیاسی تلقی کرد که دائماً برای کشف نقاط جدید و روش های جدید در عرصه سیاست ورزی ملی، و اثرگذاری بر آن، در حرکت اند. از آن جا که حزب، حزبی عقیدتی نیست و هویت خاصی ندارد شمار رأی دهندگانی که با آن پیوند هویتی دارند نیز - هر چند همچنان حامی آن هستند - چندان فراوان نیست. بسیاری از آنان گفته اند، از آن رو به حزب رأی داده اند که «رهبران آن چون خودشان زندگی می کنند.» این نکته دال بر این است که در ترکیه امروز مردم در زندگی روزمره بیش از ایدئولوژی

یا هویت توقع خدمت و پیشرفت دارند. عبدالله گل اولین نخست‌وزیر حزب عدالت و توسعه، می‌گوید، «ما هویت‌مان را مخفی نمی‌کنیم. زندگی ما در برابر انتظار عمومی باز و شفاف است. ممکن است نخست‌وزیر چیزی را از آنان پنهان کرده باشد؟ همسر و فرزندان او نیز زیر نظر مردم هستند.» (۱۴) این هویتی است که بیش از آن‌که عقیدتی باشد با شیوه زندگی و عمل پیوند دارد. حسین پسلی، نماینده پارلمان و همکار نزدیک اردوغان، معتقد است که حزب عدالت و توسعه،

فاقد هویت یا ایدئولوژی است. این خصلتی است که لازمه تبدیل آن به حزبی رهبر-محور است تا وی بتواند آن را آن‌گونه که می‌خواهد شکل دهد. حزبی که هویت و ایدئولوژی ثابتی داشته باشد، به خاطر حضور گروه‌های گوناگون در آن، توان ماندگاری نخواهد داشت. افزون بر آن، ایدئولوژی دامنۀ عمل آن را محدود خواهد ساخت. به باور من وجود حزبی که هویت خاصی ندارد نشانه بلوغ جامعه ترک است. مردم بیش از هویت یا ایدئولوژی به رهبری نیاز دارند که خادم آنان باشد. البته می‌توان گفت با وجود این‌که حزب عدالت و توسعه خود هویتی ندارد، اعضا و فعالان آن هویت خاص خود را دارند. رسالت حزب نیز جذب یا حل این هویت‌ها نیست... دومین خصلت مهم حزب نقش تعیین‌کننده شبکه‌های غیررسمی در انتصابات و ترفیعات درونی دولت و حزب است. (۱۵)

آیا مردم ترکیه با گزینش حزب عدالت و توسعه علیه هویت و ایدئولوژی رأی داده‌اند؟ آیا آنان، سرخورده از شکست‌های پیاپی در پافشاری بر هویت، با دست شستن از احزاب هویت-محور، به احزابی با پایگاه فراگیرتر رو کرده‌اند؟ احزابی که وعده تغییرات عمده در زندگانی آنان را می‌دهند؟ آیا انتخاب حزب عدالت و توسعه نشانه پایان عصر سیاست‌ورزی هویت-محور در ترکیه است، یا صرفاً تقارب موقت منافع چند گروه معدود؟ چنانچه اشاره نخستین صادق باشد، چه رویدادهایی عامل چنین تحول بزرگی در

سیاست‌ورزی این کشور بوده‌اند؟ آیا این امر نشانهٔ رویکرد ترکیه به نوعی دموکراسی موضوع-محور (به شیوهٔ اروپایی) است؟ مقصود من نوعی دموکراسی نظیر فرانسه یا آلمان است که در آن، به جای احزابی به‌طور خاص هویت-محور، احزابی موضوع-محور حضور دارند که اعضای آن بازتاب‌دهندهٔ نظرات طیف کاملی از جامعه‌اند. هویت این حزب به واقع نه اثباتی که سلبی است، که خود را به‌عنوان حزبی در تقابل با بحران‌های قبل از سال ۲۰۰۲ و سیاست‌های کمالیسم معرفی می‌کند. (۱۶) این «تقابل» و «مخالف‌خوانی» خود موجب نوعی همبستگی حزب بوده است. حزب، در عین حال که رأی‌دهندگان به آن برای حضور در جبههٔ مخالف دلایلی متفاوت دارند، خود به عمود خیمه‌گروه‌ها و صداهاى مخالف مبدل شده است. این گروه‌ها حول محورهای مختلف - برخی اقتصادی و برخی فرهنگی - که هدف اصلی آن پایان دادن به حاشیه‌نشینی دیرینهٔ آنان و خلق ساختاری جدید برای یک قرارداد اجتماعی جدید است، بسیج می‌شوند. در ترکیه، پرهیز از فروکاستن مطالبات سیاسی و فرهنگی به مطالبات اقتصادی - هر چند از برخی از آن‌ها برای پاسخ به نیازهای اقتصادی بهره‌برداری می‌شود - اهمیت تام دارد. حزب عدالت و توسعه دربردارندهٔ طیفی از جوامع قومی، منطقه‌ای و دینی - هویت‌های متضاد ترک، کرد و سنی - است، و از آن‌جا که این جوامع عناصر اصلی تشکیل‌دهندهٔ آن هستند، از لیبرالیسم صرف پیروی نمی‌کند. به باور دنگیر میرمحمد فیرات، معاون رئیس حزب، برای مهار سیاست‌ورزی هویتی سه خط قرمز وجود دارد که نباید از آن عبور کرد: «ممنوعیت منطقه‌گرایی، ممنوعیت ناسیونالیسم قومی، و ممنوعیت سیاست‌ورزی دینی.» (۱۷) فیرات معتقد است که حزب عدالت و توسعه حزبی دموکراتیک است که بسط دموکراسی، مباحث عمومی در حوزهٔ حقوق بشر، ماهیت حکومت و سیاست‌های مرتبط با آن را دنبال می‌کند.

افزون بر این شکاف قومی - اجتماعی، شکافی اقتصادی در سطح جامعه بین بخش به لحاظ اقتصادی به حاشیه رانده شدهٔ رأی‌دهندگانی خواهان

مداخله بیش‌تر حکومت در اقتصاد در یک سو، و بورژوازی نخواستۀ خواهان نهادینه‌سازی سیاست‌های بازار آزادِ موردتوجه نهادهای مالی بین‌المللی، از قبیل صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، در سوی دیگر، وجود دارد. برنامه و سیاست‌های حزب در وجه اقتصادی آن لیبرال است؛ که البته با توجه به ساختار جاری اقتصاد بین‌المللی گزینه‌ای جز این برای آن وجود ندارد. در نتیجه، از آن‌رو که قادر به طراحی و اعمال سیاست‌های اقتصادی خاص خود نیست، از طریق تأکید بر محورهای فرهنگی و عقیدتی، در پی ایجاد تمایز با دیگران است. این «فرهنگ‌باوری»<sup>۱</sup> خود دلیل اصلی رویکردی است که موجب می‌شود حزب از نوعی «محافظه‌کاری جمع‌گرایانه»<sup>۲</sup> مبتنی بر ارزش‌هایی با تعریف جمعی، به‌عنوان جهت‌دهندۀ سیاست‌های خود، پشتیبانی کند.

### دموکراسی محافظه‌کار<sup>۳</sup>

ابتدا می‌بایست تفکیکی بین محافظه‌کاری ترک – جنبشی سیاسی و ائتلافی گسترده از نیروهای مدافع یکپارچگی ملت-دولت، به‌عنوان کلیتی نظام‌مند و تجزیه‌ناپذیر – در سویی، و پروژهٔ افراطی کمالیست، به مفهوم «اختراع هویت و حافظه‌ای نوظهور» در راستای ایجاد جامعه‌ای غربی، در سوی دیگر، صورت پذیرد. محافظه‌کاری ترک نه ضد-دولت‌گرایی که ملت‌گرا، دولت‌گرا و به‌خصوص عثمانی-اسلامی‌گرا است که مقصود هماهنگ‌سازی و تلفیق باورهای ملت، حکومت و مذهب را دنبال می‌کند. ریشه‌های عثمانی-اسلامی آن بیش‌تر جمع‌گرا و کم‌تر اختیارگرا<sup>۴</sup> است. به‌رغم اشارهٔ موردی پیامی صافا یا کمال طاهر، بیش‌تر محافظه‌کاران فعال در عرصهٔ سیاسی ترکیه، در حدی غیرمتعارف نسبت به شفاف‌سازی خصلت محافظه‌کاری، به‌عنوان جنبشی روشنفکری، کم‌توجه بوده‌اند.

1. Culturalism

2. Communitarian Conservatism

3. Conservative democracy

4. libertarian

حزب عدالت و توسعه به منظور بقا و حکومت و در راستای همسازی با الزامات نو-لیبرال، جهانی شدن ناگزیر از تغییر چهره یا تغییر لحن بوده و اسلام‌گرایی آن، با گذار از گفتمان بخش‌های محذوف جامعه ترک، به اتحادیه اروپایی روی آورده است. مشکل اصلی حزب در بدو تأسیس آن مشروعیت بود. حزب در سایه فراگرد ۲۸ فوریه و متأثر از ریشه‌های اسلامی خود به دموکراسی محافظه‌کار به‌عنوان هویت، و به موازین کپنهاک به‌عنوان قطب‌نمایی سیاسی برای دستیابی به حکومت، روی کرد و درصدد رفع نگرانی‌های موجود برآمد. (۱۸)

پوشش هویتی حزب، در عین حال راهی برای پیوند و تعامل با دیوان‌سالاری حکومتی، برخی روشنفکران، و نیز قدرت‌هایی - به‌خصوص آمریکا و اروپا - است که نسبت به ثبات واقعی آن مشکوک‌اند. دموکراسی محافظه‌کار کاربردهای عملی نیز دارد. (۱۹) حزب بیش‌تر خود را عامل تغییر می‌داند تا تثبیت یک ساختار مشخص اجتماعی-اقتصادی. این تضاد بین «تغییر» و «تثبیت» ریشه در چشم‌انداز سیاسی ترکیه دارد. رهبری حزب به دلایل عملی ترجیح می‌دهد خود را بخشی از «دموکراسی محافظه‌کار» بداند و ریشه‌های فرهنگی و دینی هویت و نظام ارزشی ترک را بپذیرد. تاش‌گیرین، یک روزنامه‌نگار برجسته مسلمان که به‌خاطر انتقاد از دولت حزب عدالت و توسعه از یک روزنامه طرفدار اردوغان اخراج شد، معتقد است که، «مفهوم دموکراسی محافظه‌کار در بافت فراگرد ۲۸ فوریه و نیز در فراگرد کسب مشروعیتی خارجی برای حزب عدالت و توسعه طراحی شد و درونمایه آن تنها دست‌بخت رهبری حزب است.» (۲۰) به باور وی، انتظار از حزب عدالت و توسعه این است که نه فقط خود را که پایگاه توده‌ای خود را نیز در راستای یک دموکراسی سکولارتر دگرگون سازد. تاش‌گیرین معتقد است که این الزام هزینه‌ای است که حزب ناگزیر است برای ماندن در دولت بپردازد. احمد ییلدز، یک دانشمند علوم سیاسی که مسئولیت بخش تحقیقات پارلمان را برعهده دارد، معتقد است، «از آن‌جا که هویت حزب عدالت و توسعه تا حد

زیادی ساخته و پرداخته معدودی از رهبران آن است و گروه پارلمانی و حامیان مردمی آن نقشی در این ساخت و ساز ندارند، این هویت به خاطر ضعف تدریجی وجه دموکراتیک آن، به طور کامل درونی نشده است.» (۲۱) هویتی که در عین تأکید بر ارزش های مورد انتظار جامعه آرمانی ترک، از حزب در برابر اتهامات اسلام گرایی حفاظت می کند و امکان هم ذات پنداری هم زمان آن با اسلام و دموکراسی را فراهم می سازد. دموکراسی محافظه کار حزب تا حد زیاد به فضایی شباهت دارد که در آن مردمی با هویت ها و علایق گوناگون به نیت رفع عطش خود برای تغییر وضع موجود گردهم می آیند. ارول کایا، فرماندار پندیک، می گوید حزب عدالت و توسعه «سوپرمارکتی» است که مردم برای رفع نیازهایشان به آن رجوع می کنند و خود هویت خاصی ندارد. هویت دموکراسی محافظه کار، که حزب مدعی آن است، لزوماً در تمام سیاست های آن بازتابی ندارد و بیش از آن ابزاری هویتی برای کسب مشروعیت بیرونی است. به گفته احمد یلدز دموکراسی محافظه کار بیش از آن که سیاست های حزب را هدایت کند، ابزاری برای دفع بدگمانی های کشورها و شخصیت های خارجی، به خصوص آمریکا و کشورهای عضو اتحادیه اروپایی، است. به باور وی وجه دموکراسی محافظه کار حزب در پی احراز جایگاهی در طیف راست - میانه سیاست ورزی ترکیه، با هدف چیرگی بر بدگمانی های سکولارها و نیز پیوند با توده های دلبسته اسلام است. در مجموع، نتیجه گیری یلدز مبنی بر این که دموکراسی محافظه کار حزب عدالت و توسعه بیش از آن که، به عنوان یک ایدئولوژی، جهت حزب را تعیین کند، در پی توجیه دیگران است، درست به نظر می رسد.

حزب عدالت و توسعه همچنین معتقد به نقش چندوجهی دین در سپهر عمومی است و آن را مأخذی برای توجیه سیاست هایی خاص در این عرصه نمی داند. حزب با معرفی خود به عنوان هوادار «دموکراسی محافظه کار» انتساب هرگونه برجسب اسلامی به خود، یا صرف مسلمان بودن خود را نفی می کند.» (۲۲) دلیل اصلی حزب برای تظاهر به محافظه کاری دشواری برگردان

ریشه‌ها و هویت فرهنگی اسلامی به هویتی سیاسی است. حزب به منظور غلبه بر مشکل مشروعیت و ایمن ساختن خود، به مفهوم و اندیشه «دموکراسی محافظه‌کار» رو کرده و با معرفی خود به عنوان وارث مندرس و اوزال و از طریق طرح ریشه‌های جدید تاریخی، قصد فاصله گرفتن از ریشه‌های اسلامی خود و نیز اربکان را دارد. (۲۳) حزب، به خصوص اردوغان، در جست‌وجوی ریشه‌های خود در حزب دموکرات مندرس، با هدف غلبه بر هراس از اسلام‌گرایی در ترکیه و از طریق توصیف خود به عنوان حزبی راست میانه با پیوندهایی مستحکم با میراث عدنان مندرس و تورگوت اوزال، می‌کوشد از میراث اربکان فاصله بگیرد. (۲۴) این تلاش در حالی صورت می‌گیرد که هم ریشه‌های اجتماعی و هم شیوه‌های زندگی رهبری حزب، آن را از میراث حزب دموکرات متمایز می‌سازد. رهبران حزب دموکرات در حزب جمهوریت خلق ریشه داشتند، بخشی از حاکمیت به حساب می‌آمدند و انشعاب آنان از حزب جمهوریت خلق صرفاً منبعث از مناقشات درون حزبی بود. رهبری حزب دموکرات پای‌بند خصلت کمالیستی ملت‌سازی و سکولاریسم بود و مندرس، فؤاد کوپرولو (وزیر خارجهٔ اسبق) و جلال بایار (رئیس‌جمهور اسبق) همه از خانواده‌های نخبه با پیوندهایی با حاکمیت بودند. در حالی که رهبری حزب عدالت و توسعه با ریشه‌هایی شهرستانی و از خانواده‌هایی پایین‌تر از طبقهٔ میانه، به محیط اجتماعی-سیاسی متفاوتی تعلق دارند. آنان به این ترتیب «ضد‌نخبگانی» با شیوهٔ زندگانی متفاوت از رهبری حزب دموکرات به حساب می‌آیند.

تا آن‌جا که به ایدئولوژی مربوط می‌شود، حزب دموکرات هوادار کمالیسم، ناتو و آمریکا بود و سیاست خارجی ترکیه را ادامهٔ مناسبات ترکیه-ناتو می‌دانست. جنگ سرد این باور را در حزب ایجاد کرد که جنبش‌های کمونیستی را تهدیدی علیه امنیت ملی و حکومت بدانند و نیز موجب شد تا هویت خود را در تضاد با «کمونیست‌های غیرخودی»، یا آنچه نزد عامه رایج بود، «نوکران مسکو» تعریف کند. رهبری حزب دموکرات

تا حدی به گروه‌های دینی آزادی عمل می‌داد که ضدکمونیست و طرفدار ناتو باشند. برنامه‌های حزب دموکرات برای جامعه مدنی یا حقوق بشر، اولویتی قائل نبود. در حالی که این حزب به عنوان یک هدف، شکست کمونیسم در ترکیه را دنبال می‌کرد، رهبری حزب عدالت و توسعه، خود را ضدچپ تعریف نمی‌کند و در عمل نیز مناسبات نزدیکی با روسیه پسا-جنگ سرد برقرار کرده است.

حزب عدالت و توسعه تحت تأثیر عوامل داخلی و خارجی، تصمیم گرفته بود تا در صحنه سیاسی با هویتی محافظه کار - به جای هویت اسلامی - ظاهر شود. در عین حال که محافظه کاری پژواک چندانی در سطوح مردمی ندارد، رهبری حزب سعی در تبیین آن به عنوان مفهومی اسلامی، سنتی و حتی لیبرال دارد. هویت فرهنگی لزوماً تداخلی با هویت سیاسی ندارد و این دو در مواردی در تقابل نیز بوده‌اند. در این باره، اردوغان طی سخنانی در استانبول، در ۱۰ ژانویه ۲۰۰۴، گفته بود که فلسفه حزب عدالت و توسعه ریشه در «سنت‌های اجتماعی و فرهنگی» ترکیه دارد و «بازتابی از یک نظام ارزشی بومی و عمیقاً ریشه‌دار» است. بنا به این باور نظام‌های ارزشی محلی/بومی تا حد زیادی هویت حزب را بازتاب می‌دهند. (۲۵) مقصود حزب از دموکراسی «فراگرد» تشخیص باور اکثریت است که تا حد زیادی همان دموکراسی اکثریت سالار<sup>۱</sup> به‌شمار می‌آید. اردوغان معتقد است:

زمانی خواهد رسید که دیگر کسی بر مسندی نباشد که به ملت امر و نهی کند. در چنین روزی دولت وقف ملت خواهد بود و حاکمیت بی‌هیچ قید و شرط به مردم تعلق خواهد داشت. در آن روز هیچ‌کس تفوق یک گروه بر دیگران را، با هر مستمسکی، بر نخواهد تابید ... ملت ما باید بداند کسانی که امروز می‌کوشند ترکیه را به کشوری آکنده از شک و بدگمانی مبدل سازند، آماده قبول واقعیت تعلق بی‌قید و شرط حاکمیت به ملت نخواهند بود. (۲۶)



حزب عدالت و توسعه حکومت را از دولت تفکیک می‌کند و از آن‌جا که به دموکراسی اکثریت سالارگرایش دارد، مراد آن از «قدرت محدود سیاسی»، «قدرت حکومت» است. حزب هنوز هم خود را ضدحکومت و اپوزیسیون اصلی می‌داند. به باور رهبری حزب، حکومت باید از سوی اتباع آن تعریف شود، توسط آنان شکل بگیرد و تحت اشراف آنان باشد. فهم آنان از چند فرهنگی دلالت بر پیوندی محلی و جهانی، به‌عنوان وسیله‌ای برای تسهیل باروری اندیشه‌های گوناگون دارد. حزب در عین حال خواهان حفظ ارزش‌های محلی و احیای معنا و نقش آن در جامعه است. اردوغان معتقد است:

بخش مهمی از جامعه ترک خواهان مفهومی از مدرنیته است که نافی سنت نباشد، جهان‌گرایی<sup>۱</sup> آن پذیرای محلی‌گرایی<sup>۲</sup> باشد، عقل‌باوری<sup>۳</sup> آن از معنویت زندگی غافل نباشد و «تغییر» در آن از بنیادگرایی فارغ باشد. مفهوم دموکراسی محافظه‌کار به واقع پاسخی به این عطش است.

هر چند، صرف‌نظر از تعریفی که حزب از خود دارد، هویت آن را هنوز عوامل بیرونی، به‌خصوص در سطوح توده‌ای، مشخص می‌کنند. هویت حزب در این قالب در کوران عمل و نیز در سایه سیاست‌های آن شکل می‌گیرد.

هدف اسلام سیاسی همواره بازتعریف نقطه «میانه» در چارچوب هنجارها و شبکه‌های اسلامی است، در حالی که حزب عدالت و توسعه خواهان مبدل شدن به حزبی «راست-میانه» با هدف سهم بردن از مزایای این «میانه» است و کسب سهم اقتصادی خود در حکومت را دنبال می‌کند. به عبارتی دیگر، بدون این‌که قصد تغییر این «میانه» را داشته باشد، بیش‌تر

1. universalism

2. localism

3. rationalism

خواهان این است که خود جذب آن شود. حزب در تلاش خود برای تغییر میانه نیز ناچار است ابتدا خود را در چارچوب ارزش‌های لیبرال، محافظه‌کار و دموکراتیک - در بطن بافت خاص ترکیه - دگرگون سازد.

در روزهای ۱۱-۱۰ ژانویه سال ۲۰۰۴، حزب عدالت و توسعه با برگزاری همایشی بین‌المللی در استانبول، مفهوم دموکراسی محافظه‌کار را به بحث گذاشت. (۲۷) طی این همایش، تقریباً همه متفکران از مفهوم دموکراسی محافظه‌کار به عنوان یک «ابداع» که فاقد ریشه اجتماعی و فکری خاص است، انتقاد کردند. (۲۸) بسیاری از لیبرال‌ها، با نفی امکان هم‌زیستی بین دموکراسی و محافظه‌کاری، یا استفاده از واژه محافظه‌کار به عنوان یک صفت، از این نکته غافل‌اند که دموکراسی بیش از محتوا، ناظر بر شکل و فرآیند حکمرانی است و همواره اصطلاحاتی چون دموکراسی محافظه‌کار، جامعه‌گرا، سوسیالیست، لیبرال و رادیکال از سوی جنبش‌های گوناگون در عمل به کار رفته‌اند. در نتیجه، از آن‌جا که دموکراسی محافظه‌کار نیز شکلی از دموکراسی است که ریشه‌هایی در فرهنگ و هنجارهای محلی دارد، به آسانی می‌توان به آن پرداخت و درباره آن بحث کرد.

ایدئولوژی و هویت حزب عدالت و توسعه محصول فراگرد ۲۸ فوریه ۱۹۹۷ است. نیهات ارگون، نماینده جوان پارلمان از شهر ساکاریا و عضو حزب عدالت و توسعه، معتقد است که، «دموکراسی محافظه‌کار محصول دگردیسی اسلام سیاسی در ترکیه است که دو عامل اساسی در آن - فراگرد ۲۸ فوریه و موازین کپنهاک - دخالت دارند.» (۲۹) حزب به‌خاطر کسب مقبولیت نزد نهادهایی در درون و بیرون ترکیه، از اسلام‌گرایی و هویت اسلامی خود دست شسته و هر چند شمار قابل‌توجهی از حامیان آن در سطوح مردمی هنوز اسلام‌گرایان هستند، سیاست‌ورزی و روش‌های حکومتی آن به‌هیچ وجه اسلامی نیست. تضاد عمده بین توده‌های مردم و نخبگان حزبی در چارچوب هویت و ادعاهای سیاسی، معطوف به دگرگون‌سازی نقطه میانه است. تصمیم حزب این است که خود را به لحاظ اقتصادی حزبی لیبرال و به

لحاظ سیاسی حزب محافظه کار ترکیه (نه ترک) تعریف کند، تا به این ترتیب موقعیت آن به عنوان حزب اصلی راست-میانه ترکیه تثبیت شود.

### سه چهرهٔ محافظه کاری: خانواده، عثمانیسم و پارسایی

آبشخور درک اردوغان از محافظه کاری یک برداشت رایج سه وجهی است: خانواده، عثمانیسم و پارسایی. به اعتقاد وی، «مهم این است که محافظه کاری — به عنوان یک رهیافت سیاسی با اهمیتی تاریخی، فرهنگی و در این قالب، دینی — خود را به عنوان یک انگارهٔ دموکراتیک تثبیت کند. (۳۰) وی محافظه کاری را به موتور محرکهٔ دگرگونی اجتماعی-سیاسی مبدل کرده است. محافظه کاری در ترکیه بیش از این که گرایشی سیاسی باشد، اجتماعی است و در این قالب هدف تداوم ساختارهای ارزشی و اعتباری سنتی را دنبال می کند، در تضاد با فردیت است و از تغییر اقتصادی و فناورانه دفاع می کند. برداشت حزب از تغییر از صافی سنت (بخوانید اسلام) می گذرد و جامعه را ناظر اصلی اجتماع می شناسد. بیش تر مقامات استانی حزب با اخلاقیات محافظه کارانهٔ اسلامی دمخوردند. اسلام به عنوان نقشهٔ راهی برای اخلاق و هویت و ملات همبستگی اجتماعی، همواره ارائه دهندهٔ یک چارچوب شفاف گفتمانی بوده که در آن مسائل مرتبط با زندگی روزمره، مفهوم حیات طیبیه و فراروایاتی<sup>۱</sup> برای فهم گذشته و آینده مورد بحث قرار می گیرد. مهم تر از همه، اسلام حامل نمادها و پایه هایی ارزشمند برای تعامل و بحث با اجزای جامعه است. همین اسلام، با حضور در یک بافت فراگیرتر اجتماعی-سیاسی تعاملی دائمی با خصلت های جامعه ترک دارد.

لایه های هویتی محلی و دینی لزوماً بر سیاست های حزب اثرگذار نیستند و بیش تر تعیین کنندهٔ هویت هواداران آن هستند. من در این مقال بر اساس مصاحبه هایی با ۲۵ تن از مسئولان حزب عدالت و توسعه و ۶۳ تن از اعضای

فعال آن، خواهیم کوشید تا مفهوم «دموکراسی محافظه‌کار» را در چارچوب سه گفتمان بنیادین - ارزش‌های خانواده (از نوع پدرسالارانه)، میهن‌پرستی مبتنی بر تاریخ عثمانی (عشق به ملت ترک - مسلمان)، و پارسایی (سرچشمه اخلاق) - که تأثیرات متقابل دارند، واکاوی کنم.

تأکید یک حزب محافظه‌کار بر خانواده، به‌عنوان یک نهاد، و نیز مجموعه ارزش‌های پیرامونی آن اهمیتی بنیادین دارد. چنین تأکیدی پدیده‌ای تازه و خاص ترکیه نیست. خانواده در بیش‌تر کشورهای مسلمان و شرقی سرچشمه هویت و ارزش‌ها است و در این جوامع فرد عمدتاً در بافت تعهدات و مسئولیت‌های خانواده تعریف می‌شود. در سیاست‌ورزی ترکیه، مرد خانواده بودن نوعی سرمایه سیاسی است و تأکید بر خانواده با ماهیت جمع‌گرای جامعه ترک و ساختارهای ارزشی آن هم‌سویی دارد. در بافت ترکیه ارزش‌های خانوادگی به معنای ارزش‌های دینی نیز هست و نقش خانواده در آن برای حفظ و تداوم ارزش‌های دینی حیاتی است. کاستن از میدان فردباوری<sup>۱</sup> و نیز ایجاد مانع در برابر تلاش‌های معطوف به احراز برابری جنسیتی از تأثیرات عمده این تأکیدات دوگانه است. حزب عدالت و توسعه از این نکته آگاه است که آزادی فردی مفهوم حذف دخالت‌های حکومت و موانع حکومتی در فرآیند تکوین جامعه را در بطن خود دارد. این آگاهی، اما، به توانمندسازی فرد در شکل‌دهی یک دیدگاه انتقادی نمی‌پردازد و نیز محیط فرهنگی و اجتماعی لازم برای «تفاوت‌گذاری» را - که در آن احساس دینی «همسانی» همواره جانشین «دگرسانی» بوده است - ایجاد نمی‌کند. چنین قرائتی با تمرکز بر مناسبات حکومت - جامعه، مناسبات جامعه - فرد را مورد غفلت قرار می‌دهد.

خانواده بیش‌تر در قالب ارزش‌های پدرسالارانه تعریف می‌شود و نهادی مرد - سالار است که زنان نقشی تبعی و فرودست در آن دارند و در نتیجه آن مردان، و نه زنان، وارد حوزه عمومی و تصمیم‌گیری می‌شوند. (۳۱) به این

ترتیب چندان شگفت‌انگیز نیست که زنان در سطوح محلی و ملی حزب عدالت و توسعه حضوری ندارند. فعالیت سیاسی غالباً در چارچوب‌های مردسالارانه تعریف می‌شود و در نتیجه فضای سیاسی حزب عدالت و توسعه معمولاً مردسالارانه و، تا آن‌جا که به ارزش‌های خانواده و نفی فردباوری مربوط می‌شود، محافظه‌کارانه است.

لایهٔ ثانوی این محافظه‌کاری قرائت خاص از تاریخ عثمانی است که ساخته و پرداختهٔ ظفر، شکوه و گسترهٔ هویت ترک است. (۳۲) یکی از عناصر وحدت‌آفرین در رهبری حزب، باور عمیق به نقش کلیدی گذشتهٔ عثمانی در آیندهٔ ترکیه و احساس دلتنگی و حسرت دائمی نسبت به این دوران - و حتی دورهٔ سلجوقی - است. بازسازی هویت عثمانی در سه دههٔ گذشته استمرار داشته و اخیراً در حوزهٔ هنر، ادبیات، سیاست، و حتی آشپزی نیز گسترش یافته است. جنبش‌های اسلامی در ترکیه همواره به قصد ارائهٔ منبعی جایگزین برای هویت جمعی بر میراث عثمانی پای فشرده‌اند. پافشاری بر عثمانیسم شکل‌دهندهٔ برداشت حزب از اروپا نیز هست، که امپراتوری عثمانی قرن‌ها بر بخشی از جنوب شرقی آن حاکم، بوده است. برای عثمانیسم امروز، و حزب عدالت و توسعه، اروپا «غیرخودی» و حتی دشمن تلقی می‌شود، و در نتیجه در سطح مردمی نیز نوعی ناهمخوانی و شک نسبت به آن - به لحاظ تاریخی «غیرخودی» اما شایسته به عنوان ابزار دستیابی به فرصت‌ها و رفاه - وجود دارد.

آخرین لایهٔ محافظه‌کاری خاص حزب نوعی احساس پارسایی جمعی است که در عین تأکید بر ملاحظات دینی در حوزهٔ فردی، به اسلام به مثابهٔ روح و فرهنگی جامعه‌ساز باور دارد. هم رهبری حزب و هم غالب حامیان آن مسلمانان سنی هستند که بر نمازهای جماعت تأکید دارند و از تظاهرات عام دینی برای شکل‌گیری سرمایهٔ اعتماد اجتماعی و هموار ساختن راه مناسبات و تعاملات فردی جانبداری می‌کنند. در نتیجه دینداری برای حزب به بازاری مبدل شده که شکل‌دهندهٔ احساسی از التزام و وفاداری است. برخی رهبران

حزب، چون محمد آیدین، وزیر کشور، و طیار آلته کولاج (مسئول سابق مدیریت امور دینی) دل درگرو حکمت دینی کهن دارند و واقعیات کهن را، که در تجربه دیرپای حیات اجتماعی پالوده و آزموده شده‌اند، مؤثرترین شیوه برای رودرویی با چالش‌های اجتماعی، سیاسی و فناورانه جهان می‌دانند. برای رهبران حزب عدالت و توسعه، اسلام هویت مردم ترکیه، سرچشمه اخلاقیات و نیز بنیان مشروعیت حکومت آن است. بنا به درکی فراگیر و مشترک در میان رهبری حزب، بدون اسلام اخلاقیاتی وجود ندارد و اسلام شرط لازم<sup>۱</sup> بنای جامعه‌ای اخلاقی است. بنا به این باور مردم با ادای نماز و فرایض دینی خود، کم‌تر در معرض فساد خواهند بود و احتمال این‌که در خدمت منافع جامعه باشند بیش‌تر است.

رهبری حزب عدالت و توسعه، در عین حال که اسلام را علقه‌ای ملی، منبعی برای هویت و آبشخور اصلی مشروعیت می‌داند، به دلایلی ناگزیر از تصفیه عرصه سیاسی از اسلام بوده است. ارزش‌های اسلامی و تاریخ امپراتوری عثمانی همواره موجب انسجام و وحدت نگاه حزب به جامعه بوده و بنا به آن جامعه حق دارد نهادهای سیاسی را در چارچوب دموکراسی تعریف کند. این نگاه جمع‌گرا و اکثریت‌محور به دموکراسی را می‌توان ویژگی عمده حزب عدالت و توسعه محسوب کرد. ارزش‌های اسلامی و خانوادگی در بافتی از رسالت جمعی، در پی شکل‌دهی شهروندان دین‌دار و سامان‌دهی آنان هستند. حزب نیز بر نقش دین در شکل‌دهی هنرمندان شهروندانی «منضبط» که بناست پاسدار «ارزش‌های ماندگار» جامعه باشند، تأکید دارد. نگاه رهبری حزب، به آزادی بنیادی است و اساساً آن را به عنوان وسیله‌ای در راستای دستیابی به اهداف - ثروتمند شدن یا بنای جامعه‌ای ساخته و پرداخته دین - ارزیابی می‌کند. به باور اردوغان آزادی ابزاری است تا مردم بتوانند از آن طریق علایق خاص خود را دنبال و ارضا کنند. حزب نیز به این

---

1. Sine qua non

ترتیب در پی ترویج نظامی است که گزینه‌های فردی در آن در چارچوب ارزش‌های دینی و جمعی شکل می‌گیرند.

حزب عدالت و توسعه مسائل هویتی، چون مسئلهٔ روسری، را در قالب ملاحظات حقوق بشری و گزینه‌های فردی استفاده یا عدم استفاده از پوشش خاص - اسلامی یا غیراسلامی - می‌بیند و به لحاظ اقتصادی نیز بیش‌تر موضعی ترکیبی دارد تا لیبرال. پایگاه انتخاباتی آن دربردارندهٔ بخش‌های متنوع جمعیتی، اعم از کشاورزان، طبقهٔ میانهٔ جدید شهری، و بورژوازی جدید آناتولیایی، است که برای رساندن حزب به قدرت حول محور «هویت دموکراتیک اسلامی» گرد آمده‌اند. (۳۳) سه لایهٔ خانواده، تاریخ و پارسایی ویژگی‌های تبیین‌کنندهٔ محافظه‌کاری حزب هستند. این محافظه‌کاری، فارغ از لفاظی‌ها و شعارهای اخلاقی و آزادیخواهانه، ساخته و پرداختهٔ بزرگان از طبقهٔ میانه‌ای است که عمدتاً دل درگرو ثروت و قدرت دارند. فعالان حزب شهرنشینان جدیدی هستند که به‌طور منظم بین مناطق شهری و روستایی دررفت و آمدند. التزامات منطقه‌ای، شهری و کردی در درون تشکیلات حزبی بسیار قدرتمندند. این طبقهٔ جدید شهری هنوز در حال شکل‌گیری است و نظام ارزشی آن تا حد زیادی هدف-بنیاد است. دین، اخلاق و قومیت در راستای هدف دستیابی به موفقیت در مراکز جدید شهری سیاسی شده‌اند و تا آن‌جا که در فرهنگ مصرف مشارکت داشته باشند، مشکلی با مدرنیته و سرمایه‌داری ندارند. شرایط جدید بازار نیز امکان کسب و نمایش هویت‌هایشان را برای آنان فراهم می‌سازد.

زبان اخلاقی حزب عدالت و توسعه، زبان آمال انسانی و تکاپو در مسیر کسب قدرت است؛ و در آن تعابیر اخلاقی همواره پیش‌قراول موفقیت در بازار بوده‌اند. در نتیجه اخلاق برای نخبگان حزبی نه یک هدف که وسیله است. برای آنان حتی اسلام نیز به ابزاری برای موفقیت مبدل شده است. محافظه‌کاری حزب عدالت و توسعه در راستای رسیدن به موفقیت و قدرت، اخلاق-زدایی شده (اصول‌زدایی شده) و هدف-مدار، و زبان سیاسی آن

دستآورد-مدار و پیشرفت-مدار است. بررسی سیاست‌های حزب از سال ۲۰۰۲ به این سو روشن می‌سازد که نقشه شناختی آن از منطق و امیدی خاص نیروهای اقتصاد و فناوری نشئت می‌گیرد و جایی برای ارزش‌های ژرف اخلاقی مشترک بشریت در آن وجود ندارد. آنچه وجود دارد ایمان به فناوری و اقتصاد و نقش آن در بنیان آینده است. هویت حزب عدالت و توسعه همان چیزی است که در میدان عمل دیده می‌شود و بیش از آن‌که تحت تأثیر داوری عوامل تجربیدی باشد در کوران عمل شکل می‌گیرد. سیاست‌ورزی آن معطوف به کارآمدی و بازتاب‌دهنده شیوه‌های پیشرفت است. حزب عدالت و توسعه به عنوان حزبی رهبر-محور، ساختاری عمودی، اعضای پرشمار و نهادها و شبکه‌هایی پرتحرک، با ریشه‌هایی فرهنگی، دارد.

جامعه معاصر ترک بیش‌تر عملگرا است تا اصول‌گرا، و گروه‌ها و جوامعی هم مستقل و هم همپوشان در آن در عین استقلال از یکدیگر زندگی جمعی دارند. تفاوت‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی هم منشأ پیوند و هم گسست‌اند. غالب نهادها و رفتارهای مدنی در پرتو مفاهیم و رفتارهای دینی معطوف به زندگی بهتر شکل گرفته‌اند. (۳۴) مردم، چه در مناطق شهری و چه روستایی، قادر به اقدام جمعی در پاسخ به مصلحتی عام، فراسوی علایق مادی خانواده یا محله خود، نیستند. شبکه‌های اسلامی تنها سرمایه تسهیل‌کننده رفتارهای هویت-محور و میان-خانوادگی یا شهری بوده‌اند. غالب بنیادها و مجامع ترکیه حول یک اندیشه یا نهاد دینی شکل گرفته‌اند. بسیاری از ترک‌ها (و سایر گروه‌های قومی در ترکیه نیز) در جمع خانواده زندگی می‌کنند و خانواده‌های تک‌نفری کم‌شمارند. بنگاه‌های ترک غالباً خانوادگی با کم‌تر از بیست کارمند هستند، که به شیوه پدرسالاری اداره می‌شوند، التزامات خانوادگی در آن برجستگی خاص دارند، و اعتمادشان به دولت بسیار اندک است. این مغازه‌داران و بازرگانان کوچک حامیان اصلی اردوغان هستند و درصد آرایش‌شان به او بیش از سایر اقشار است.

سیاست برای حزب عدالت و توسعه ترکیبی از منافع جمعی یا فردی و در



مواردی آرمان‌ها و اصول است. تنش مداوم بین اصول و منافع کم‌تر به سود عامه مردم حل و فصل شده است. اندیشه‌ها و آرمان‌ها همواره ابزاری برای تحقق منافع فردی یا جمعی بوده‌اند و در نتیجه در مراکز قدرت در ترکیه هنوز ائتلاف منافع بر آرمان‌ها چیره‌اند. حزب عدالت و توسعه جامعه را به عنوان واحدی ساختارمند با منافع و آرمان‌های متفاوت که نیازمند مصالحه و درک مشترک از سیاست‌ورزی و هویت است تلقی نمی‌کند، و بیش از آن‌که از طریق تعامل در پی خلق موازن همسان اخلاقی و هویتی باشد، جامعه را ملغمه‌ای از جوامع و منافع گوناگون می‌داند. سیاست به مفهوم توسعه فضاهای حیاتی گروه قوی‌تر به زیان اقلیت است و لزوماً نه از اصول که از منافع جمعی نشئت می‌گیرد. چنین برداشتی از سیاست به مفهوم توزیع منابع یک حزب در میان حامیان و پیروان آن نیز هست.

پایگاه انتخاباتی حزب عدالت و توسعه دربردارنده مجموعه‌ای از شبکه‌ها و گروه‌های غیررسمی است که معمولاً به خاطر تعلق به شهر یا منطقه واحد یا سلسله واحد صوفی، با یکدیگر تعامل دارند. (۳۵) این رأی‌دهندگان به لحاظ سیاسی و اقتصادی به پیشرفت یکدیگر کمک می‌کنند. هویت‌ها و التزامات منبعث از هم‌شهری‌گری یا منطقه‌گرایی سنگ بنای شکل‌گیری شبکه‌های غیررسمی درون حزبی هستند و به عنوان عامل پیش‌راننده منافع فردی یا جمعی ایفای نقش می‌کنند. یکی از تأثیرات کلیدی شبکه‌های غیررسمی حضور غالب شخصیت‌ها، یا اصولاً شخص‌باوری، در آن است. مهم‌ترین علقه‌ها و التزامات معمولاً شخصی هستند و شبکه‌های غیررسمی و مناسبات خصوصی شخص‌باوری را در سیاست‌ورزی ترکیه، که شخصیت‌ها همواره در آن اهمیتی فراتر از برنامه‌ها و نهادهای حزبی دارند، تقویت می‌کنند. از این‌رو است که مناسبات شخصی در درون حزب عدالت و توسعه بر باورهای اعتقادی تقدم یافته‌اند. گروه‌های غیررسمی چون «خوشه‌های زنبور پیرامون یک ملکه هستند. چنانچه ملکه صدمه ببیند زنبورها گرد ملکه دیگری خوشه می‌زنند.» (۳۶) در احزاب راست-میانه نیز رهبری همواره

نقشی اساسی‌تر از ایدئولوژی ایفا کرده است. نقش دمیرل و اربکان تا حد زیادی به «زنبور ملکه» شبیه بوده است. «زنبور ملکه» کنونی اردوغان است که در جذب و حفظ خوشه‌های پیرامون خود موفق بوده است. در درون حزب افراد برای تقرب به حلقه محارم وی سرسختانه با یکدیگر رقابت دارند. حلقه محارم وی عبارت‌اند از عمر جلیک، مجاهد اصلان و جونیت زاپسو، که بی‌چون و چرا مطیع وی هستند. برخی معتقدند چهره منتقدی پیرامون اردوغان وجود ندارد و اطرافیان وی عامی، شهرستانی و خاص هستند. به‌طور خلاصه، شخص‌باوری و رسم‌نپذیری ویژگی عمده حکومت اردوغان است. حزب عدالت و توسعه در لفافی از تناقض‌ها پیچیده شده است. در عین حال که دموکراسی محافظه‌کار را هویت خود می‌داند در صدد «اصلاح» نظام سیاسی و مناسبات جامعه-حکومت در ترکیه است؛ در حالی که در درون چندان به دموکراسی میدان نمی‌دهد، پرچم مشارکت سیاسی و کثرت‌گرایی را بالا می‌برد؛ و نیز در حالی که خود مروج مرکزمداری در ساختار و فرآیند تصمیم‌سازی حزب است، بر مرکزگرایی و حکومت محلی به‌عنوان راه‌حل مشکلات دیوان‌سالاری از نفس افتاده ترکیه تأکید دارد. حزب تقریباً همه مجاری پایین به بالا را مسدود کرده و به یاری مشاورانی حکومت می‌کند که همگی مرد هستند.

### رهبری رو در روی دموکراسی

شاتز شنایدر<sup>۱</sup> درباره سیاست‌ورزی حزب می‌گوید: «فراگرد پیشنهاد نامزدهای تصدی مناسب در مهار و هدایت حزب نقشی حیاتی دارد. ماهیت این فراگرد ماهیت حزب را نیز تعیین می‌کند و کسی بر حزب مسلط است که از چنین اهرمی برخوردار باشد. این فراگرد بهترین نقطه‌ای است که می‌توان از آن‌جا نحوه توزیع قدرت در درون حزب را مشاهده کرد.» (۳۷)

اردوغان گفته است:

در ترکیه برای تثبیت و نهادینه‌سازی دموکراسی به مفهوم واقعی آن - متضمن کثرت‌گرایی و رواداری و نه دموکراسی خودساخته - راه درازی طی شده است. ایده‌آل ما نه ترویج یک دموکراسی ماشینی، فروکاسته به انتخابات و نهادهای خاص آن، که یک دموکراسی نظام‌مند و بهره‌مند از نفوذی گسترده در حیطه‌های اداری، اجتماعی و سیاسی است. ما این دموکراسی را - که اصطلاح تازه‌ای برای آن ساخته‌ایم و من مایل‌م بر آن تأکید کنم - «دموکراسی عمقی» می‌خوانیم. (۳۸)

دموکراسی برای حزب عدالت و توسعه چه مفهومی دارد؟ آیا ابزاری برای رسیدن به مقصد نهایی است یا چارچوبی برای تبیین حیات طیبه؟ حزب، هر چند وانمود می‌کند که نماینده ارزش‌های محوری «ملت» است و هویت خود را هویت ترکیه می‌داند، زبانی شایسته برای کنار آمدن با تفاوت‌های فرهنگی موجود، یا فهم آن، به وجود نیاورده است. به عنوان مثال، درباره مسئلهٔ اکراد، علوی‌ها یا گروه‌هایی که سبک زندگی خاص دارند، سیاست خاصی ندارد. دموکراسی محافظه‌کار مبتنی بر برداشتی خاص از ملت ترکیه، به عنوان گونه‌ای آرمانی است - یک هویت همگن ترک - سنی / حنفی / قومی، فارغ از تقسیمات فرهنگی یا طبقاتی با فرض همبستگی با حکومت. یکی از اهداف حزب دستیابی به این همبستگی مفروض، بین ملتی همگن و حکومتی پاسدار ارزش‌های ملی - مذهبی، است. دموکراسی حزب به این ترتیب به طور کامل درونی نشده و هنوز از نوع دموکراسی اکثریت سالار<sup>۱</sup> با گرایشات حاد اقتدارطلبانه است. به عنوان مثال دنگیر میر فرات، معاون رئیس حزب، با اظهار این که، «ما نماینده قشری از جمعیتیم که بیش از سایر اقشار محتاج دموکراسی است»، قصد اثبات صلاحیت دموکراتیک حزب عدالت و توسعه

را دارد. (۳۹) در حالی که خود در ارائه بحثی به سود دموکراسی یا صلاحیت‌های دموکراتیک حزب ناتوان است. شگفتی در این جاست که آیا حزبی که سرسختانه مدافع موازین کپنهاک در حوزه دموکراسی است، خواهد توانست آن را در ساختارهای خودی نیز اعمال کند؟

طرفه این جاست که یکی از مهم‌ترین نقاط قوت حزب در عمل سد راه دموکراتیک بودن یا دموکراتیک شدن آن بوده است. شخصیت کاریزماتیک اردوغان یکی از موانع اصلی نهاده‌سازی هویت حزب و دموکراتیزه شدن آن بوده است. (۴۰) مصطفی اونال، یکی از ناظران هوشمند پارلمان ترکیه، معتقد است، «حرف فاقد یک مرجعیت اخلاقی یا شخصیت پیش‌تاز است و گروه پارلمانی آن در ایجاد مناسبات کاری با دولت مشکلاتی دارد.» (۴۱) برخی نمایندگان حزب عدالت و توسعه از این شکایت دارند که، «در پارلمان برای آنان کار دیگری جز بالا بردن دست برای رأی دادن به لوایح دولت وجود ندارد!» یکی دیگر از نمایندگان شاخص نیز گفته است: «تنها عضوی از بدنمان که در پارلمان از آن استفاده می‌کنیم دستانمان است.» (۴۲) توران چومز، از نمایندگان عضو حزب عدالت و توسعه، با اظهار این‌که، «ما سربازان عروسی نیستیم. از ما، اما، توقع دارند که دست‌هایمان را برای هر لایحه‌ای که دولت می‌فرستد، بالا ببریم!» از حزب به‌خاطر فقدان دموکراسی درون‌حزبی انتقاد کرده است. (۴۳) اعضای ساده حزب فرصتی برای مشارکت در مباحث حزبی و ابراز سلیق خود ندارند. ابراز نظر مخالف ممکن نیست و چنین رویکردی در حزب نهاده‌شده است. برای مسئولیت‌های رهبری نیز بخت رقابت وجود ندارد. در شرایط محدودیت مشارکت مردمی، رهبری نیز نیازی به پاسخگویی به اعضای عادی نمی‌بیند و ضرورت تنها زمانی احساس می‌شود که حزب در انتخابات سراسری با شکست عمده‌ای مواجه شود.

در درون حزب بهای چندانی به بحث و مشورت درون حزبی درباره سیاست‌های اساسی داده نمی‌شود. محمدسعید ارمگان، نماینده مجلس از حزب عدالت و توسعه با این استدلال که، «حزب را دیگر محیطی مشترک

برای تدوین سیاست‌های معقول و معنادار نمی‌داند»، از آن کناره‌گیری کرد. (۴۴) وی همچنین منتقد شخصیت ضددموکراتیک و قدرت طلب اردوغان بود و آن را سدی در برابر دموکراتیزاسیون می‌دانست. حزب عدالت و توسعه آیین‌نامه‌های خود را از زمان تأسیس چندین بار به قصد تأکیدگذاری بر «انضباط حزبی» تغییر داده است. (۴۵) در حالی که حزب خود را مدلی برای «دموکراتیزه کردن ساختار حزبی» در ترکیه می‌داند، قدرت در نهایت در دستان شخص اردوغان متمرکز شده و ظاهراً رشد فزاینده محبوبیت وی موجب پایان دادن به تجربه دموکراتیزاسیون درون‌حزبی شده است. (۴۶) نوری اُک، دادستان دادگاه عالی استیناف در سال ۲۰۰۵، در پی تغییراتی در آیین‌نامه‌های حزب عدالت و توسعه، از دادگاه قانون اساسی خواست تا به این حزب به‌خاطر کوتاهی در اصلاح موادی از آیین‌نامه خود، که وی آن‌ها را ناقض قانون احزاب سیاسی در ترکیه می‌دانست، تذکر دهد. اُک با اشاره به قدرت خارق‌العاده رهبر حزب، غیردموکراتیک بودن آیین‌نامه‌های حزب را یادآور شد. به اظهار وی: «در دموکراسی‌ها نباید اختیارات خارق‌العاده‌ای چون گزینش نامزدهای حزب در انتخابات و اخذ تصمیم نهایی درباره گزینش کمیته‌های عالی حزبی به یک نفر داده شود.» (۴۷) واقعیت این است که با ملاحظه آیین‌نامه‌های جدید، اردوغان در تعیین نامزدهای کلیدی حزب نقشی تقریباً دیکتاتورمآبانه ایفا کرده است.

چومز، نماینده پارلمان وابسته به حزب عدالت و توسعه، نخستین فردی بود که در یک جلسه حزبی از دولت به‌خاطر خودداری از تشریح سیاست‌های خود برای نمایندگان مجلس انتقاد کرد. چومز، با طرح صدها پرسش از دولت، مدعی بود که برخی پروژه‌های خصوصی‌سازی با پارتی‌بازی و تبعیض اجرا شده و کمال اوناکتان، وزیر دارایی، که مناسبات بسیار نزدیک با اردوغان دارد، در مواردی نفع شخصی خود را در نظر داشته است. اردوغان که در آن زمان از استرالیا بازدید می‌کرد، از کمیته انضباطی حزب خواست تا در مورد اظهارات چومز بررسی کند. می‌توان گفت که حتی

این تصمیم نیز نشانه وجود رگه‌هایی از قدرت‌طلبی در او و تحمل‌ناپذیری وی در چارچوب دموکراسی درون‌حزبی است. افیون محمود کوچاک، نماینده حزبی مجلس نیز در پی اظهارات چومز، در نشست عمومی پارلمان و در برابر نمایندگان اعلام کرد که روش‌های ضددموکراتیک احزاب ترکیه حضور در عرصه سیاست را تقریباً غیرممکن ساخته است. به گفته کوچاک، لازمه حضور در سیاست اطاعت بی‌چون‌وچرا از رهبری حزب است. به گفته وی: «سیاست‌مداران می‌بایست از نقد نمایندگان خود خودداری کنند. هویت حزب و رهبری آن قابل تفکیک نیستند. لازمه پیشرفت دست‌نشانده رهبر بودن است.»

از آن‌جا که سازمان‌دهی حزب در قالب رهیافت‌های عمودی و از بالا به پایین صورت گرفته و هویت آن نیز به همین ترتیب شکل گرفته است، مشارکت دموکراتیک و سیاست‌گذاری پایین به بالا در آن آرزویی محال به نظر می‌رسد. به طور کلی می‌توان گفت که همه تصمیمات اساسی از سوی اردوغان و مشاوران او اتخاذ می‌شود و او خود از بسیاری جهات به حزب، هویت حزب و ملات همبستگی آن مبدل شده است. چه بسا وی، به موازات بالاتر رفتن محبوبیت خود در خارج از حزب، با فاصله گرفتن تدریجی از سازوکارهای حزبی، خواسته‌های آن را نیز نادیده بگیرد. (۴۸) این روند تنها در صورت بروز چالشی عمده در درون خود حزب قابل تغییر خواهد بود.

زمانی که نمایندگان حزبی مجلس و رهبران حزب در سپتامبر سال ۲۰۰۴ در جلسه‌ای پشت درهای بسته در قزلجی هامام، استراحت‌گاهی کوهستانی واقع در هشتاد کیلومتری آنکارا، گردهم آمدند تا درباره سیاست‌های دولت توجیه شوند، طرح بحث دموکراسی درون‌حزبی موجب بروز تشنجاتی در ابتدای جلسه شد. بسیاری از ۳۶۸ نماینده حزب از عدم دسترسی خود به وزرا شکایت داشتند و برخی نیز از نخست‌وزیر به خاطر اعمال یک‌ه‌تازانه قدرت و بها ندادن به دموکراسی درون‌حزبی انتقاد کردند. ارتو گرو ل یالچن بایر، نماینده‌ای از استان بورسا، اظهار داشت: «از ما می‌خواهند نظرات مان را

آزادانه ابراز کنیم. در این صورت نیز چون مقاله بیرونمان می‌اندازند! چرا برخی از این‌که ما خواهان دموکراسی درون‌حزبی باشیم برآشفته‌اند؟ با برآشفته‌گی نمی‌توان مسائل را حل کرد!» (۴۹) وی با اعتراض به ارباب درون‌حزبی خواستار انتخابی شدن مسئولیت‌های حزبی، در برابر انتصابی بودن آن‌ها توسط اردوغان، شد. وقتی نمایندگان هوادار اردوغان به حمایت از نخست‌وزیر برخاستند، یالجن بایر با عصبانیت جلسه را ترک کرد. یکی از مشکلات اصلی این شیوه از حکومت، سلب مسئولیت از رهبران حزبی است. همه تصمیمات را می‌بایست شخص اردوغان اتخاذ کند و رسم تفویض اختیار به هیئت رئیسه حزب وجود ندارد. (۵۰)

حزب عدالت و توسعه در شرایطی به قدرت رسید که هنوز هویت و تشکیلات آن نهادینه نشده بود. در ترکیه، برخلاف آمریکا، دفاتر و شعب حزب در شهرها و استان‌ها پراکنده‌اند. در حالی که تشکیلات محلی، به عنوان شبکه‌های اصلی بسیج حامیان مردمی حزب و حفظ پیوندهای حزبی با آنان، لازمه آرایش تشکیلاتی حزب هستند، حزب معمولاً با نادیده گرفتن تشکیلات محلی خود، بیش از سازمان-محور بودن، رهبر-محور است. اردوغان تمامی قدرت را در دستان خود دارد و رسانه‌ها را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که گویی حزب جز خود او نیست! تقریباً همه تشکیلات حزبی در بحران به سر می‌برند و از کاهش نفوذ خود، بروز شکاف بین دولت و نمایندگان حزبی و رشد فزاینده تشکیلات محلی و دیوان‌سالاری حزبی شکایت دارند. مسئله از آن‌جا آغاز می‌شود که نمایندگان معمولاً در دیدار با اعضای کابینه برای حل مسائل خود مشکل پیدا می‌کنند، که نتیجه آن بروز محظوراتی در دیدار و هماهنگی آنان با سازمان‌های محلی است. از سوی دیگر، این سازمان‌ها نیز در نتیجه ارتباط بسیار اندک با نمایندگان، در جلب نظر حامیان مردمی ناکام می‌مانند و اعتبار و نفوذشان را از دست می‌دهند.

مشکل اصلی حزب ناهماهنگی، چیرگی شبکه‌ای از مناسبات فردی و نیز

فقدان اعتماد است. (۵۱) ارول کایا، شهردار شاخص و پرتجربه پندیک، می‌گوید:

مشکلات اصلی حزب عدالت و توسعه عبارت‌اند از: مناسبات درون دولت، میان دولت و گروه پارلمانی و میان و درون سازمان‌های حزبی. ما درباره خودمان از طریق روزنامه‌ها اطلاعات کسب می‌کنیم و شبکه ارتباطی مناسبی وجود ندارد. حزب فاقد هویت است و بازتاب‌دهنده هیچ هویتی نیز نیست. چون سوپر مارکتی است که معمولاً از آن خرید می‌کنند. فروشگاه به کسی هویت نمی‌دهد. حزب باید عملکردی فراتر از یک فروشگاه داشته باشد ... در حالی که تنها چون خوشه‌هایی از افراد و شبکه‌هایی عمل می‌کند که کارشان توزیع اجناس اقتصادی است. (۵۲)

حزب ترکیبی است از عمل‌گرایی نخبگان در سطوح بالا و کثرت‌گرایی قومی و دینی در سطوح مردمی. هویت قومی، نقش اسلام و نگرش‌های موجود نسبت به اتحادیه اروپایی سه عامل شکاف در حزب هستند. چهار گروه عمده در درون حزب حضور دارند: لیبرال‌های طرفدار اتحادیه اروپایی، اکراد، ناسیونالیست‌های ترک، و اسلام‌گرایانی با گرایش جنبش دیدگاه ملی. (۵۳) گرایش‌ات ارزشی عامل محرک سیاست‌ورزی در ترکیه‌اند و نخبگان نقش مهمی در تبیین راه‌های منتهی به زندگانی خوب دارند. در چهار انتخابات پیشین (۲۰۰۷، ۲۰۰۲، ۱۹۹۹ و ۱۹۹۵) گروه‌های قومی اصلی (ترک‌ها و کردها) (۵۴) و ارزش‌های دینی (سکولارها در برابر اسلام‌گراها) نقش مهمی در ترکیب آرای انتخاباتی داشته‌اند. انتخابات به دلیل قطبی شدن فزاینده هویت قومی، از سوی گروه‌های ناسیونالیست کرد نوعی سرشماری قومی تلقی شده و هویت و آرای معترض‌اهمیتی بیش از پیش یافته‌اند. سرخوردگی فزاینده از احزاب میانه آرا را به سوی احزاب «جایگزین» یا ضدنظام سوق داده است.

گروه‌های ترک-اسلامی و اسلام-ترک دو گروه عمده عقیدتی در درون



حزب عدالت و توسعه‌اند و بحث عمده در حزب بر سر برتری اخوت سیاسی (ناسیونالیسم) یا اخوت اسلامی است. ناسیونالیست‌ها در درون حزب تعریفی قوم-محور از هویت ملی ترک دارند، بر وفاداری نسبت به کشور و خدمت به آن به عنوان والاترین هدف تأکید می‌کنند، و اسلام را دومین رکن مهم فرهنگ ملی به حساب می‌آورند. آنان، برخلاف ملی‌گرایان سکولار ترک، به جای تکریم سنت پیشا-اسلامی بر پیشینه «برشکوه» عثمانی تأکید دارند. در عین حال آنان نیز، دقیقاً چون ملی‌گرایان سکولار، به حکومت چون نهادی مقدس می‌نگرند. شاخه اسلام‌گرای حزب عدالت و توسعه ابتدا به اسلام، و سپس بر ملیت تأکید می‌گذارد. برای این گروه آنچه هویت ملی را تبیین می‌کند ارزش‌های اسلامی و سنت عثمانی است. آنان ارزش غایی را خدمت به جامعه، و نه به حکومت، می‌دانند و به خاطر محدودیت‌های اعمال شده بر حقوق دینی در ایدئولوژی کمالیسم نسبت به حکومت بدگمان‌اند. این گروه همچنین تمایزی بین دو سپهر عمومی و خصوصی قائل نیست، از دین برای طرح ادعاهای سیاسی، از قبیل مسئله روسری و آموزش دینی، استفاده می‌کند، و بر نقش حکومت در آموزش دینی و نیز ترویج شهروندی دین-محور تأکید دارد. گروه نخست مخالف اعطای هرگونه امتیاز به اکراد است و گروه دوم، ضمن تأیید حقوق فرهنگی اکراد از وحدت ملی دفاع می‌کند و با تکیه بر ارزش‌های اسلامی، در پی بازتعریف ملیت است. در حوزه سیاست خارجی، گروه ترک-اسلامی خواهان مناسبات نزدیک‌تر با جمهوری‌های ترک آسیای مرکزی است و از برتری‌جویی اتحادیه اروپایی و آمریکا در جهان انتقاد می‌کند. گروه اسلامی-ترک نیز بیش‌تر طالب مناسبات نزدیک‌تر با کشورهای مسلمان و مخالف حضور آمریکا در خاورمیانه است، و با هدف ایجاد فضای وسیع‌تر برای حقوق و آزادی‌های دینی در چارچوب کنوانسیون اروپایی حقوق بشر<sup>۱</sup>، از مناسبات نزدیک‌تر با اتحادیه اروپایی

1. European Convention of Human Right

حمایت می‌کند. این گروه در عین حال به شدت منتقد غربی/اروپایی شدن ترکیه است.

### رای دهندگان و هویت حزبی در مناطق

محمد دولگر در ۱۷ سپتامبر ۲۰۰۴، در روزنامه ملیت می‌نویسد:

ما به عنوان حزبی جدید بی‌شبهات به آسوره<sup>۱</sup> خام<sup>۱</sup> نیستیم. جنبش، نیز ملغمه‌ای از اعضای گوناگون با ریشه‌ها و عقاید گوناگون است. (۵۵)

پایه‌های اجتماعی حزب عدالت و توسعه چیست؟ آیا نوعی تقسیم‌بندی دینی-فرهنگی تعریف شده با گرایشات ارزشی است؟ تعامل بین نابرابری دینی، قومی و اقتصادی در پایگاه اجتماعی حزب چگونه صورت می‌گیرد؟ آرای هواداران حزب عدالت و توسعه بیش از هویت حزب، بازتابی از هویت آنان است. در عین حال که حزب عدالت و توسعه سودای تبدیل شدن به حزبی ترکیبی بدون هویت خاص در طیف راست میانه را دارد، مسئله سبک زندگی برای هسته اصلی حامیان آن اهمیت تام دارد.

محافظه‌کاری اجتماعی و لیبرالیسم اقتصادی دو خصلت عمده حزب عدالت و توسعه است. طبقه میانه جدید می‌بایست هادی ترکیه در مسیر دستیابی به هویت باشد، و احتمالاً سنگ بنای ترکیه‌ای به لحاظ سیاسی قدرتمند و به لحاظ اقتصادی ثروتمند نیز خواهد بود. پیش از آن‌که به ویژگی‌های اصلی این طبقه جدید پردازم، بخش‌بندی آن به چهار گروه اصلی را مفید می‌دانم: (۱) اشراف شهرستانی با گرایشات محافظه‌کارانه؛ (۲) بازرگانان و صنعت‌گران کوچک و متوسط؛ (۳) مغازه‌داران؛ و (۴) پیشه‌وران و استادکاران، کشاورزان نیمه-صنعتی، و مالکان شرکت‌های ساختمانی. این جماعات به لحاظ اجتماعی محافظه‌کار و به لحاظ اقتصادی

۱. دسر سنتی ترک متشکل از انواع میوه‌های خشک، مغزها و غلات.

لیبرال هستند و در مواردی نسبت به جهت‌گیری کشور ذهنیت سیاسی مشترک و مشابه دارند. این ائتلافی طبقاتی و دووجهی در جمع محافظه‌کاران اجتماعی و لیبرال‌های سیاسی است که هدف شکل دادن به آینده ترکیه را دنبال می‌کنند. این گروه‌ها، متشکل از طبقه جدید شهرنشین و به حاشیه رانده شده در سایه جهانی شدن، و نیز جمعیت روستایی هستند. حلبی آبادهایی که به حزب عدالت و توسعه رأی داده‌اند برنامه‌های رفاهی بیش‌تر در راستای بهبود شرایط غمبار اقتصادی خود را می‌خواهند؛ مناطق روستایی خواهان یارانه‌های بالاتر دولتی و حفاظت از خود در برابر رقابت‌های جهانی هستند؛ و ثروتمندان جدید نیز نظارت کم‌تر دولت و سیاست‌های لیبرال‌تر را طلب می‌کنند. حفظ این ائتلاف طبقاتی به این ترتیب آسان نخواهد بود. تاکنون ملات پیوند این سه گروه مقاومت در برابر سیاست‌های انحصارگرایانه نهاد حکومتی و اشتراک نظر آنان بر سر نقشه راه معارضه - اسلام - بوده است. حزب در این میان به ندای حاشیه‌نشینانی مبدل شده که سودای تغییر چشم‌انداز سیاسی ترکیه را دارند. این پایگاه اجتماعی نه ضد حکومت که توسعه‌گرا؛ نه ایدئولوژیک که عمل‌گرا؛ و در عین حال به لحاظ اجتماعی محافظه‌کار است. مردم، با وجود ناکامی حزب عدالت و توسعه در ارائه یک گفتمان شفاف سیاسی، با زیر ذره‌بین گذاشتن راه و رسم زندگی رهبران حزب به آن رأی داده‌اند و پوشش ظاهری، به جای گفتمان، جهت‌دهنده آرای پایگاهی متشکل از عمدتاً مسلمانان عامی بوده است. به قول جامعه‌شناسی به نام ارگون پلدریم، برای یک رأی‌دهنده، «مهم نیست اردوغان چه می‌گوید. مهم این است که چگونه می‌گوید، چه کارهایی می‌کند، به چه جاهایی می‌زود، مناسبت‌های تعطیلی را چگونه می‌گذرانند، و با خانواده‌اش چه رفتاری دارد؟» (۵۶)

طبقه شهرنشین جدید، با نوسان بین شیوه‌های زندگی شهری و روستایی، هنوز کاملاً در توسعه اقتصادی ترکیه ادغام نشده است. این بخش بزرگ نه پیشامدرن و نه مدرن، که بیش‌تر در مرحله گذار است و در پی شکل‌دهی

فرآیند مدرنیته در چارچوب رفتاری خاص خود. ترکیب سنت و مدرنیته به این ترتیب در شیوه زندگی، موسیقی، اغذیه و اثاثه موردعلاقه و نیز جهان‌بینی افراد تجلی می‌کند. گروه جدید در فضاهای فرصت تازه و با بهره‌گیری از رستوران‌ها، کافی‌شاپ‌ها و اماکن تفریحی، امکان روی آوردن به شیوه‌های خاص زندگی و جهان‌بینی خود را یافته‌اند. طبقه جدید شهرنشین در تأکید خود بر خانواده، محیط زندگی و دین نیز محافظه‌کار است و سیاست را نه حیطه‌ای برای اعلام وفاداری که راهی برای طرح مطالبات و پرداختن به حقوق و نیازهای فردی می‌شناسد.

اولین ثمره سیاست‌های اصلاحی اوزال تجلی فرهنگ خاص طبقه میانه بود. درک احساسات، هویت و تعامل این صنعت‌گران، بازرگانان و پیشه‌وران می‌تواند کلیدی برای فهم عملکرد حزب عدالت و توسعه نیز باشد. انجمن‌های متحد حزب عدالت و توسعه معمولاً شیوه زندگی و سلیقه خاص طبقه میانه را به سطوح مردمی منتقل می‌کنند و آنچه چنین امکانی را فراهم

#### پیروزی احزاب در انتخابات

حزب	درصد آرا	تعداد نمایندگان
حزب دموکرات ۱۹۵۰	۵۳/۳	۴۰۸
حزب دموکرات ۱۹۵۴	۵۶/۶	۴۹۰
حزب دموکرات ۱۹۵۷	۴۷/۳	۴۱۹
حزب عدالت ۱۹۶۵	۵۲/۹	۲۴۰
حزب عدالت ۱۹۶۹	۴۶/۵	۲۵۶
حزب مام وطن ۱۹۸۳	۴۵/۱	۲۱۲
حزب مام وطن ۱۹۸۷	۳۶/۳	۲۹۲
حزب عدالت و توسعه ۲۰۰۲	۳۴/۴	۳۶۳
حزب عدالت و توسعه ۲۰۰۷	۴۶/۵	۳۴۱

ساخته تجاری کردن فزاینده نمادها و شیوه‌های زندگی است. اخلاقیات و ارزش‌های طبقه متوسط جدید از نگاه بسیاری از مردمی که این طبقه نوظهور را - در قیاس با برخورداری‌های نخبگان هوادار کمالیسم با همه قصور طولانی آنان در ایجاد تحول در کشور و دموکراتیزه کردن آن - عامل رد یا قبول جهانی شدن (فراگرد اتحادیه اروپایی) شناخته‌اند، موضوع و محملی برای تخطئه یا تحسین آن بوده است. ویژگی‌های اصلی این طبقه کارآمدی، سخت‌کوشی و پای‌بندی به لیبرالیسم سیاسی است. انقلاب اوزال بود که درهای اقتصاد را به روی این بازرگانان نوپا گشود و آنان را بیش از پیش به نیروی سیاسی قدرتمندی مبدل ساخت.

اردوغان در عین حال که در اولین کنگره حزب، آن را ائتلافی نه متشکل از گروه‌های مختلف، یا حزبی «ترکیبی»، بلکه «جمعی یکپارچه و متحد» خوانده بود، نتوانست هویتی منسجم از آن ارائه دهد یا ملات این یکپارچگی و اتحاد را توصیف کند. اردوغان در این کنگره گفته بود که چنین جمعی متکی به «ارزش‌های ماندگار ملت» است و هدف برقراری موازنه‌ای بین ارزش‌های ملی و ارزش‌های جهانی و نیز انتقال این ارزش‌ها به خط مقدم سیاست‌ورزی ترکیه را دنبال می‌کند. (۵۷) اردوغان این جنبش را محملی برای تقارب «متن و حاشیه»؛ اتصال «ملت و دولت»؛ و هم‌جوشی تازه میان «جمهوری و دموکراسی» می‌داند. (۵۸) وی در سیاست خارجی نیز همواره تعامل را جایگزین تقابل ساخته است.

بررسی دقیق‌تر حزب عدالت و توسعه نشان می‌دهد که این حزب ائتلافی از طبقات (بخش‌های به حاشیه رانده شده جمعیت و بورژوازی نواخته) و جوامع - و نه ایدئولوژی‌های - ترک سنی و کرد نادیده گرفته شده به لحاظ سیاسی است. پيشاهنگان حزب نه صاحبان بیش‌ترین آرا بلکه بورژوازی قدرتمند نواخته و روشنفکران شهری هستند، که به واقع موتور محرک تحولات اجتماعی و سیاسی ترکیه محسوب می‌شوند.

حزب گرایشی خاص خود دارد و مرز بین گرایش تشکیلات حزب و

حامیان آن هنوز منشأ چالشی عمده است. بنا به بررسی انجمن پژوهش‌های سیاسی ترکیه<sup>۱</sup>، حامیان حزب عدالت و توسعه گرایش سیاسی خود را این‌گونه توصیف می‌کنند: ۲۷ درصد اسلام‌گرا، ۱۵ درصد راست‌گرا، ۱۴ درصد دموکرات، ۱۰ درصد محافظه‌کار، ۱۰ درصد سوسیال دموکرات، ۶ درصد ناسیونالیست، ۳ درصد کمالیست، و ۳ درصد ناسیونالیست-محافظه‌کار. گرایش ۱۰ درصد نیز روشن نیست. (۵۹) تفاوت عمده‌ای بین توصیفی که رأی‌دهندگان از خود دارند، و تعریفی که حزب از خود و حامیانش دارد، به چشم می‌خورد. در بررسی‌هایی از نوع مورد اشاره، نقش فزاینده بورژوازی و طبقه جدید روشنفکران در پایه‌ریزی سیاست‌های حزب عدالت و توسعه نادیده گرفته می‌شود.

در جریان انتخابات، در عین حال که حزب پای‌بندی خود را به اتحادیه اروپایی اعلام کرده بود، نیمی از کسانی که به حزب رأی داده بودند، مخالف عضویت احتمالی در آن بودند. افزون بر آن، حزب در حالی از سیاست‌های بازار آزاد پیروی می‌کند، که بیش از نیمی از رأی‌دهندگان به آن، که زیر خط فقر یا در مرز آن زندگی می‌کردند، متوقع اعمال سیاست‌هایی در راستای برقراری عدالت اجتماعی، از طریق دخالت‌های بیش‌تر دولت، بودند. این بخش بزرگ جمعیتی هنوز نیز از پارلمان انتظار دارد تا سیاست‌های رفاهی را جایگزین سیاست‌های بازار سازد. در آناتولی مرکزی و شرقی با اکثریت سنی-ترک، رأی‌دهندگان راست میانه در حوزه مسائل اجتماعی و فرهنگی محافظه‌کارند، که بازتاب آن را در حوزه سیاست نیز - از طریق «حمایت از کشوری قدرتمند و مدافع سنن و مقدسات» - می‌توان شاهد بود. (۶۰) توقع این بخش جمعیت، که به نوعی جایگاه شبه‌اسطوره‌ای برای دولت باور دارد، از دولت قاطعیت و از احزاب سیاسی سازگاری با دولت است. از این‌رو، پایه‌های اجتماعی اقتصاد بازار آزاد و لیبرالیسم سیاسی در ترکیه قوت

چندانی ندارد و فرهنگی دولت-محور-اما در حال دگردیسی- بر آن چیره است. حزب شکاف موجود بین رأی‌دهندگان به خود و گرایش خود به اقتصاد بازار آزاد و گفتمان لیبرال را چگونه پر می‌کند؟ این تنش بازتاب‌دهنده نقش محوری مسائل فرهنگی در سیاست و نیز تأثیرپذیری شکاف‌های انتخاباتی در ترکیه از این مسائل است. موضع کمالیستی و سکولار احزاب چپ میانه بخش عظیمی از جمعیت را تقریباً به‌سوی مواضع راست میانه رانده است. دلیل آن نیز سازگاری بیشتر رهبران احزاب راست میانه با ارزش‌های ترک-اسلامی و تشابه سبک زندگانی آنان با اکثریت ترک‌ها، به‌خصوص ترک‌های مذهبی، است.

قربان فراوانی بین سبک زندگی رهبران و رأی‌دهندگان به آنان وجود دارد. دمیرل، اوزال و اردوغان رهبرانی نبوده‌اند که در پی توانمندسازی مردم باشند، اما به‌خاطر تشابه سبک زندگی خود با بخش عظیمی از جمعیت، مورد حمایت توده‌های محافظه‌کار قرار گرفته‌اند. اردوغان به‌عنوان فردی عادی بازتاب‌دهنده آداب فرهنگی ترکیه است. حزب عدالت و توسعه در استان‌های مرکزی و شرقی آناتولی، با جمعیت ترک-سنّی که ناسیونالیسم و اسلام در آن قدرتی برابر دارند، به‌عنوان قدرتمندترین حزب ظاهر شد. باتوجه به ریشه‌های پایگاه اصلی پشتیبانی از حزب در استان‌های ترک-سنّی، سیاست‌های آن در قبال اکراد و علوی‌ها بعضاً عامل تنش بوده و خط‌گسلی بالقوه به‌وجود آورده است. حزب با این همه در جنوب شرقی آناتولی، که جمعیت کرد بیش‌تر دارد، به‌عنوان دومین نیروی قدرتمند ظاهر شد. به این ترتیب، ترک‌ها و کردهای سنّی سنگ بنای هویت جمعی حزب عدالت و توسعه را تشکیل می‌دهند. این هویت‌های قومی، با صبغه اسلامی و زبان تقابلی مشترک در برابر حکومت، نظرات مشترک دارند و در نتیجه، در حالی که هویت اسلامی به هویتی جایگزین برای ادعاهای کردی مبدل شده، اکراد از آن برای نفوذ در نظام و پیشبرد مقاصد سیاسی خاص خود استفاده می‌کنند. شبکه‌های اسلامی درهم فشرده و انحصارگرایانه حزب رفاه

هنوز نیز در توزیع مناصب کلیدی حزبی و انتصابات دیوان سالاری دست بالا دارند. حزب عدالت و توسعه حزبی دربردارندهٔ جمع کوچکی از اسلام‌گرایان پیشین است. نگاه رهبری حزب عدالت و توسعه به ناسیونالیسم ترک از گونهٔ نگاه آن به ناسیونالیسم کردی - به عنوان هویتی قومی و تنش‌زا - در ترکیه است.

هویت منطقه‌ای حزب عدالت و توسعه در جنوب شرقی ترکیه چیست؟ حزب عدالت و توسعه و حزب جامعهٔ دموکراتیک (حزب خلق دموکراتیک سابق) در این ناحیه از کشور چه مناسبتی با یکدیگر دارند؟ حزب جامعهٔ دموکراتیک می‌کوشد تا با معرفی خود به عنوان تنها نمایندهٔ آمال اکراد در این منطقه - و به این ترتیب ایجاد تمایز بین خود و دیگر احزاب - از همهٔ ابزارها برای مقابله با مشروعیت و اقتدار دولت بهره‌برداری کند. این حزب ضدنظام نیست اما ضد دولت هست. در برابر آن، پایگاه انتخاباتی کردی حزب عدالت و توسعه خود را فضایی حایل بین دولت و حزب جامعهٔ دموکراتیک می‌داند و فاصلهٔ برابری را نسبت به این دو بازیگر حفظ می‌کند. (۶۱) حزب جامعهٔ دموکراتیک بر پیشینهٔ تاریخی انزوا، آزار و اذیت خود از سوی حکومت تأکید دارد. هم حزب جامعهٔ دموکراتیک و هم شاخهٔ کردی حزب عدالت و توسعه حکومت و ارتش ترکیه را مترادف می‌دانند. با توجه به نصب همهٔ مناصب کشوری از سوی حزب عدالت و توسعه، از جمله فرمانداران و رؤسای پلیس، تنها نیروی خارج از این حوزه ارتش است که به عنوان نماد حکومت و سرکوب، نقطهٔ مقابل چهره‌ای قرار دارد که حزب عدالت و توسعه از خود به عنوان حامی حقوق کردی ترسیم می‌کند. پیوند حزب عدالت و توسعه و اکراد در آنکارا نیز حامیانی دارد، و بسیاری از سازمان‌های محلی کردی حزب عدالت و توسعه با سیاست نخست‌وزیر مبتنی بر همسان‌انگاری «ضدیت با تعصب نژادی» و «ضدیت با ناسیونالیسم ترک» آشنا هستند. به عبارت دیگر، اردوغان با انتقاد از ناسیونالیسم ترک و معرفی حزب خود به عنوان حزب رانده‌شدگان از همهٔ وسایل در اختیار خود برای جلب اکراد



استفاده می‌کند. اکراد به حزب عدالت و توسعه به عنوان حزبی ضدکمالیست می‌نگرند که به لحاظ تاریخی - چون خودشان - مظلوم بوده است. حزب عدالت و توسعه نیز به حزب جامعه دموکراتیک به عنوان رقیب خود نمی‌نگرد، رقابتی با آن ندارد و بیش‌تر در پی جلب پشتیبانی حامیان راست میانه سابق است. به عبارت دیگر، این حزب برای گروه‌هایی که از حزب جامعه دموکراتیک حمایت نمی‌کنند تنها محملی است که از طریق آن خود را علیه «نظام» سامان دهند.

تعاملات و تأثیرات متقابل چهار عامل شکل‌دهنده سیاست‌های منطقه کردنشین است: (۱) شبکه‌های صوفی و قبیله‌ای؛ (۲) دیوان‌سالاری دولتی؛ (۳) حزب کارگران کردستان و حزب جامعه دموکراتیک؛ و (۴) حزب الله کرد. وقتی سلسله‌های صوفی و شبکه‌های قبیله‌ای نمایندگان خود را به آنکارا می‌فرستند، تلقی موجود از مهم‌ترین وظیفه این نمایندگان جذب سرمایه برای استان خود و نیز حصول اطمینان از توزیع این منابع در پایگاه صوفی یا شبکه قبیله خاص آنان است. به این ترتیب با تبدیل مناقصه‌ها و کمک‌های دولت به عامل شکل‌گیری بورژوازی محلی، رابطه تنگاتنگی بین شبکه‌های قبیله‌ای و احزاب سیاسی برقرار می‌شود. نمایندگان منتخب همچنین می‌کوشند تا در نصب مسئولان دولتی در منطقه و تداوم نظم کهنه اعمال نفوذ کنند. آنان از همه ابزارها برای نفوذ بر تشکیلات محلی حزب، با نیت کاندیداشدن در انتخابات آتی، استفاده می‌کنند. پایگاه اجتماعی حزب عدالت و توسعه با پایگاه حزب جامعه دموکراتیک متفاوت است و حزب اخیر مناسبات پایین‌تری با سلسله‌های صوفی و شبکه‌های قبیله‌ای دارد. شبکه‌های سنتی صوفی هوادار همسازی با دولت‌اند و در عین حال پناهی برای ناسیونالیسم کردی و خودگردانی کردی. پایگاه اصلی هواداری از حزب جامعه دموکراتیک جوانان شهرنشین جدیدند که با دورافتادن از شبکه‌های سنتی خود از طریق پیوندهای حزبی در پی تشکیل شبکه‌های تازه هویت و همبستگی هستند. حزب جامعه دموکراتیک چندین نقش هم‌پوشان در منطقه

دارد و به منزله دولت، حزب و جامعه مدنی کردی، از طریق دولت‌های محلی خود به جای دولت عمل می‌کند. غالب فعالیت‌های مدنی و سیاسی در منطقه توسط تشکیلات حزب جامعه دموکراتیک صورت می‌گیرد. بررسی دقیق‌تر تشکیلات منطقه‌ای حزب عدالت و توسعه نشان می‌دهد که هویت منطقه‌ای آن، جز در تداوم کشمکش با حکومت، در همان حد حزب جامعه دموکراتیک رنگ کردی دارد. حزب عدالت و توسعه، برخلاف حزب جامعه دموکراتیک، محافظه‌کارتر است و مناسبات نزدیک با شبکه‌های محلی صوفی و قبیله‌ای دارد. به علاوه، در همه شهرداری‌هایی که حزب عدالت و توسعه در آن اکثریت دارد، کاربرد نهادهای دینی و کردی، تا آن‌جا که ضدیت آشکار با حکومت نداشته باشند، مجازند. این حزب حتی حزب الله کرد را نیز تحمل می‌کند. (۶۲) تازه‌ترین تحول در منطقه ظرف چند سال گذشته تحکیم هویت «زازا» است که قرابت زیادی با اسلام دارد. (۶۳) هویت جدید زازا-اسلامی به هویت ترک بیش از هویت کردی نزدیک است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که هویت ترک، به‌عنوان هویتی فراقومی در دولت حزب عدالت و توسعه تاحدی فرسایش یافته است. رفتار حزب عدالت و توسعه با هویت ترک، بیش از این‌که در خور هویت فراگیر و مقبول آن در چارچوب قانون اساسی باشد، چون یک هویت خاص قومی با هویت کردی هم‌تراز بوده است. این رفتار بی‌شبهت به نگرش حزب جامعه دموکراتیک نیست.

اردوغان دو روز قبل از دیداری از منطقه کردنشین دیار بکر در واکنش به فشارهای درونی، به یک گروه حزبی اظهار داشت که مهم‌ترین مسئله داخلی ترکیه «مسئله کردی» است و در خلال آن به راه‌حلی در چارچوب دموکراسی نیز اشاره کرد. (۶۴) این نخستین بار در تاریخ جمهوری بود که نخست‌وزیری خود «مسئله کردی» را در چنین چارچوبی قرار داده بود. علاوه بر آن، اردوغان تصمیم گرفت تا دیداری نیز با گروهی از روشنفکران و روزنامه‌نگاران در این باره داشته باشد. ابتکار عمل

جدید وی، در عین حال که به عنوان اقدامی شجاعانه مورد استقبال رهبران کرد، هم در درون و بیرون حزب او - نظیر لیلازانا نماینده شاخص کرد در پارلمان - قرار گرفت، (۶۵) از سوی برخی حامیان وی امتیازی به حزب کارگران کردستان (پکک) تلقی و از آن به شدت انتقاد شد. احمد تاس گتیرن، ستون نویسی در روزنامه ینی شافاک استانبول و صدای اصلی جناح ناسیونالیست ترک در درون حزب عدالت و توسعه، حتی نخست وزیر را به «انحراف» و پاداش دادن به سازمان تروریستی پکک متهم کرد. (۶۶) حزب هم با اخراج تاس گتیرن از روزنامه او را وادار به سکوت کرد. دنیز بایکال، رئیس حزب مخالف اصلی، با خطرناک خواندن تعبیر اردوغان از مسئله کردی، ضمن طرح انتقاداتی شدید، این موضع را به دلیل استفاده از زبان سیاسی («جمهوری دموکراتیک») مشابه اوجالان به منزله شناسایی ضمنی مطالبات کردی دانست. (۶۷)

دولت حزب عدالت و توسعه در تدوین سیاستی منسجم درباره مسئله کردی توفیقی نداشته است. نظام پاسداران روستا به عنوان یک نیروی دفاعی متشکل از ۷۰,۰۰۰ روستایی مسلح، برای دفاع از روستاهای کرد در برابر حملات چریک های پکک تشکیل شد. این نظام همچنین در صدد این است تا با تأمین درآمدی برای افراد و در نتیجه تضمین وفاداری آنان، یک شبکه محلی اطلاعاتی علیه تحرکات پکک ایجاد کند. به این ترتیب می توان این طرح را تا حد زیاد تاکتیکی از سوی آنکارا برای ایجاد شکاف در بطن جامعه کرد تلقی نمود. دولت ترکیه این شبکه های سست و نامنسجم امنیتی محلی و خصوصی را نه منحل و نه اصلاح کرده است. دولت همچنین اقدامی برای کردهای آواره ای که به اجبار از روستاهایشان رانده و خانه هایشان - با استدلال بهره برداری توسط پکک برای مقاصد راهبردی - ویران شده صورت نداده است. در دو دهه گذشته و در طول این معارضه، در حدود چهار میلیون کرد بی جا و مکان و آواره شده و بالمآل بار سنگینی بر برخی مراکز شهری عمده بوده اند. (۶۸) دولت صدها روستا را، به ظاهر به قصد

حفاظت از آن‌ها در برابر حملات پ‌ک‌ک و نیز اشغال و استفاده از آن‌ها توسط این گروه تخلیه و ویران نموده است.

سال‌های ۲۰۰۲-۱۹۹۳ برای دولت سال‌های رسوایی ناشی از فساد، فروپاشی تقریبی نظام قضایی، ناتوانی در پاسخ به انتظارات اقتصادی روبه رشد مردم و بیکاری فزاینده بود و طی آن ذهنیت بنیانی آتاتورک و تلقی وی از ترکیه به عنوان ملت-دولتی منسجم و اروپایی شده، در سایه تلاش برخی احزاب دینی و قومی در جهت ایجاد فضای سیاسی خاص خود، بیش از پیش متزلزل شده و رنگ باخت. در چنین شرایطی حزب عدالت و توسعه مورد توجه طبقه میانه، که همواره پایگاه حمایتی آن بوده، قرار گرفت. مواضع حزب در زمینه‌های خاص، چون سکولاریسم، مسئله اکراد و بیکاری، هنوز شفاف نیست و حزب، بدون این‌که تعریف مشخصی از هویت ترک ارائه دهد، سیاست خود را در رابطه با مسئله اکراد روشن نساخته است. از آن‌جا که حزب غالباً از سوی سطوح بالای بورژوازی نوپدید اسلامی هدایت و تغذیه می‌شود، تشکیلات محلی و استانی حزب همواره نگران واکنش‌های هواداران به حاشیه رانده شده خود، و در نتیجه تهدید و تخریب ذهنیتی هستند که حزب را خانواده‌ای متحد، زیر نفوذ پدرسالارانه اردوغان، می‌شناسد. اردوغان نیز، به نوبه خود، خود را به طبقات میانه و پایین‌تر به عنوان گزینه‌ای مدرن، پارسا و کارآمد در برابر احزاب فاسد راست میانه و چپ میانه شناسانده است. از آن‌جا که هم اردوغان و هم رهبران اصلی حزب هنوز آمادگی دل‌کندن از گرایش‌های اسلامی خود را که از ایام جوانی و در اردوهای آموزشی و حلقه‌های کتاب‌خوانی سازمان‌های جوانان تحت مدیریت اربکان شکل گرفته ندارند، بادسنج سیاسی همواره راهبر حزب در پیشبرد برنامه‌های فرهنگی آن بوده است.

حزب عدالت و توسعه در جذب نسلی از ترک‌های ثروتمند مقیم کشورهای اروپایی مشتاق پیوندهای فرهنگی و اقتصادی با کشورشان، موفق بوده است. این اشتیاق بسیاری از آنان را به وفادارترین حامیان حزب، و حزب

راه، به رغم ریشه‌های اسلامی آن، به حامی پروپا قرص عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی مبدل ساخته است.

### نتیجه‌گیری

دو ویژگی حزب عدالت و توسعه را از سایر احزاب ترکیه متمایز می‌سازد. این حزب بیش از عقیدتی بودن، حزب خدمات اجتماعی است؛ در برابر حکومت و جهان بیرونی فوق‌العاده احساس ناامنی می‌کند؛ و از راه آزادسازی جامعه ترکیه از قید ایدئولوژی حکومتی و رفع موانع موجود در برابر ابتکارات فردی، در پی غلبه بر این احساس است. به این ترتیب می‌توان آن را به لحاظ اقتصادی در طیف لیبرال و طرفدار بازار قرار داد. حزب در چنین قالبی، طرح سیاسی خاصی برای ایجاد تحول اجتماعی ندارد و اسلام را در حد مجموعه‌ای از «ارزش‌های حیاتی برای ملت» فروکاسته و فهم آن از حکومت راه، بیش از حکومت قانون، دموکراسی اکثریت سالار شکل داده است.

حزب عدالت و توسعه ائتلافی غیررسمی از نیروهایی است که در پاسخ به فشار و سرکوب فراگرد ۲۸ فوریه گردهم آمده‌اند. احساس ناامنی رهبران - در عین تلاشی جانکاه برای حفظ هسته اسلامی شان - شکل‌دهنده سیاست‌هایی لیبرال با هدف گسترش پایگاه اجتماعی آنان بوده است. بورژوازی نوپدید آناتولیایی، نیروهای اسلامی حاشیه‌ای و برخی نیروهای کرد اجزای این ائتلاف‌اند. ظهور این بازیگران جدید، با بازتعریفی که از مناسبات حکومت - جامعه در ترکیه دارند، موجب تغییر مسیر ایدئولوژی حکومتی - از ایدئولوژی سکولار ملت‌سازی کمالیسم به برداشتی چندفرهنگی‌تر از ملت و حکومت و نقش آن در جامعه - شده است. بورژوازی ضدنخبه آناتولیایی در زمره این بازیگران جدیدند: نخبگان جدید و روبه پیشرفت شهری که تا حد زیاد از درآمدهای اختصاص یافته به شهرداری‌های تحت کنترل حزب رفاه در سال‌های ۱۹۹۰ سود جستند؛

سیاست‌مداران جدید و فعالان اجتماعی در شبکه‌های جنبش دیدگاه ملی که در سطوح شهرداری‌ها و دولت‌های محلی سیاست آموختند؛ و روستاییان در حال رشدی که بین شهر و روستا در رفت‌وآمد بودند. فراگرد ۲۸ فوریه به تشکیل جبهه‌ای مشترک از این گروه‌ها یاری داد، و دموکراسی نیز این امکان را برایشان فراهم ساخت تا، با یک کاسه کردن سرمایه سیاسی و اقتصادی خود، مرزهای بین حکومت-جامعه، خصوصی-عمومی، سکولار-دینی و مدرن-سنتی را بازآفرینی کنند. مهم‌ترین تحول موازی صورت گرفته از سوی حزب عدالت و توسعه عرضه گفتمان حقوق بشری در ترکیه و بهره‌برداری از آن بود. این گفتمان خود ریشه در خاتمه جنگ سرد و مذاکرات الحاق به اتحادیه اروپایی داشت.

حزب به‌خاطر انحلال احزاب اسلامی سابق از سوی دادگاه قانون اساسی در برابر حکومت و نظام قضایی احساس ناامنی می‌کند و همین احساس شکل‌دهنده شخصیت رهبری و سیاست‌های حزب بوده است. حزب، اما، کوشیده است تا با بهره‌گیری از زبان گفتمان حقوق بشری بر آن فایق آید. کوششی که به‌نوبه خود عامل نزدیکی آن با نیروهای لیبرال ترکیه از قبیل انجمن متفکران لیبرال<sup>۱</sup> بوده است. اردوغان و گل که قبل از کودتای فوریه ۱۹۹۷ ضد اتحادیه اروپایی و ضد غرب بودند، در حال حاضر به مشی اروپایی‌سازی ترکیه از طریق اجرای موازین کپنهاک روکرده‌اند. چنین رویکردی ابزاری برای تخفیف اتهامات بنیادگرایی از سوی نخبگان سکولار کمالیست بوده است. حزب در ششمین سال حکومت و با همه پیشرفت‌های مهم خود در این حوزه، به دلیل بهره‌گیری ابزاری از گفتمان حقوق بشری و گریزهای منظم به ریشه‌های شبه بنیادگرایانه خود که با غرض بسیج نیروهای مردمی صورت می‌گیرد، هنوز موفق به جلب اعتماد کامل نیروهای لیبرال در درون و بیرون ترکیه نشده است.

با این اوصاف، آیا می‌توان حزب عدالت و توسعه را حزبی اسلامی قلمداد کرد؟ چنانچه اسلامی نباشد، و چنانچه بخواهد اسلامی باشد، آیا چنین آرزویی در بافت اجتماعی و سیاسی کنونی ترکیه قابل تحقق است؟ خبرگانی نظیر گراهام فولر<sup>۱</sup> حزب عدالت و توسعه را حزبی اسلامی، تجربه‌ای موفق و الگویی برای سایر کشورهای مسلمان می‌دانند. اندیشمندان دیگری نیز تجربه کنونی ترکیه را فرآیندی از انسجام سیاسی یک جنبش اسلامی تلقی کرده‌اند. (۶۹) هر چند رهبری حزب پیشینه اسلامی خود را نفی می‌کند و ادعا دارد که محافظه کار دموکراتیک است، بر ناظران پوشیده نیست که این حزب از خاکسترهای احزاب کاملاً اسلامی رفاه و فضیلت سر برآورده، که با اتهام ضدیت با سکولاریسم به حکم دادگاه قانون اساسی منحل شده‌اند. افزون بر آن غالب نمایندگان عضو حزب عدالت و توسعه در زندگی روزمره خود مسلمانانی متدین هستند. به عنوان مثال، تقریباً تمام زنان مرتبط با حزب عدالت و توسعه - همسران اعضا که معمولاً در درون تشکیلات حزبی نیز مسئولیتی ندارند - همچنان از روسری استفاده می‌کنند که کاربرد آن چالشی در برابر ماهیت سکولار ترکیه به حساب می‌آید و در ادارات دولتی، مراسم رسمی و دانشگاه‌ها منع شده است.

با این اوصاف، در حالی که حتی سازمان‌های حزبی نیز هرگونه پیوندی را با اسلام سیاسی نفی می‌کنند، می‌توان هنوز این حزب را اسلامی دانست؟ آیا ممکن است جنبشی با پیشینه اسلامی به حزبی اسلامی یا غیراسلامی (به شیوه احزاب دموکرات مسیحی کنونی در اروپا) مبدل شود؟ آیا پای‌بندی اعضای حزب عدالت و توسعه به ارزش‌های دینی در زندگی خصوصی آنان برای اسلامی شناختن این حزب کافی است؟ چه زمانی یک جنبش یا حزب اسلامی می‌شود یا اسلامی بودن خود را نفی می‌کند؟ می‌توان این نفی و انکار را صرفاً سازشی با حکومت به حساب آورد. حزب عدالت و توسعه

تا آن‌جا می‌تواند بر کشور حکومت کند که با عمل در چارچوب قانون اساسی ادعاهای ریشه‌دار دینی پایگاه انتخاباتی محافظه‌کار خود را نادیده بگیرد. آیا حزب عدالت و توسعه روایتی موفق از یک جنبش اسلامی همساز با مجموعه‌ای از شرایط نوپدید است یا حکایتی از قابلیت نظام سیاسی ترکیه در دگرگون‌سازی و بومی‌سازی اسلامی سیاسی، تا حد انکار اسلام‌گرایی و حتی ریشه‌های بارز اسلامی آن؟

برخلاف برخی نظرات، نگاه به ترکیه به عنوان الگویی برای دموکراسی اسلامی می‌تواند بسیار مشکل‌آفرین باشد و چه‌بسا تجربه این کشور در دیگر کشورهای اسلامی قابل‌تکرار نباشد. ترکیه هنوز به‌طور مشخص بسیاری از مسائل مهم مرتبط با ادغام اسلام سیاسی در نظام خود با پذیرش آن را حل نکرده و در برابر آن از روش‌های غیرقانونی برای استحاله اسلام سیاسی سود جسته است - تا حدی که جنبش، به قصد ماندگاری، ناگزیر از انکار پیشینه و حتی واکنش منفی در برابر اسلامی یا مسلمان خواندن خود، شده است. یک جنبش در چارچوب رویکرد آن به مفهوم امت - جامعه سیاسی متشکل از «ما» (دین‌داران) در برابر «آنان» (بی‌دینان) - «اسلامی» یا «به‌گونه‌ای اسلامی» تعریف می‌شود و بیش از آن‌که در پی دگرگون‌سازی هسته قدرت و مناسبات قدرت از نگاه امت باشد، در صدد است تا خود به این هسته - از طریق جذب و تحلیل آن - مبدل شود.

به باور من، در صورت دست‌شستن یک جنبش سیاسی اسلامی از ایدئولوژی خود، دیگر نمی‌توان آن را اسلامی دانست. یک جنبش زمانی اسلامی است که ادعاهای آن مبتنی بر اسلام باشد. در نمونه ترکیه، ما شاهد فرآیند پسا-اسلام‌گرایی یا گذار از سیاست‌ورزی هویت-محور به سیاست‌ورزی خدمت-محور هستیم. حزب عدالت و توسعه نیز بیش از آن‌که حزبی هویت-محور باشد، در تلاش برای خدمت بیشتر است و ادعایی مبتنی بر اسلام یا هویت ندارد. نمود عینی سیاست‌ورزی لیبرال را می‌توان در ترکیه مشاهده کرد، که در آن جنبش‌های سیاسی به‌جای درگیر ساختن خود



در سیاست ورزی هویت -محور، که معمولاً تنش‌زا و تقابلی است، به سیاست مصالحه و خدمت رو می‌کنند. در مورد خاص ترکیه قرارداد اجتماعی و سیاسی جدیدی، بر اساس ارزش‌های نو-لیبرال اقتصادی و سیاسی، در حال شکل‌گیری است که می‌توان آن را -از آن‌رو که دلالت بر ادغام مثبت کشور در تحولات کلان جهانی دارد -به نوعی فرآیند عادی‌سازی تعبیر کرد. در پیوند با پرسش اصلی ما -یک جنبش چه زمانی و تحت چه شرایطی از اسلامی بودن خود دست می‌کشد؟ -به باور من چنین تحولی زمانی رخ می‌دهد که این جنبش، ناتوان از طرح ادعاهای سیاسی بر مبنای هویت اسلامی، صرف خدمات عمومی را پایه‌ی ادعاهای خود قرار دهد.

می‌توان بر مبنای عملکرد حزب عدالت و توسعه این نتیجه را نیز گرفت که جنبش سیاسی اسلامی ترکیه از طریق گشودن راه مشارکت گروه‌های به حاشیه رانده شده در سیاست به تحکیم دموکراسی در این کشور کمک کرده است. این نقش مثبت تا حد زیاد حاصل توسعه فضاهای فرصت و تنگناهای بیشتر تر نهادهای نظامی -حقوقی است که خود ریشه در نقش‌آفرینی بورژوازی جدید و نخواستۀ آناتولیایی و نیز امتناع آن از یاری دادن به سیاست‌های تقابلی دارد. تبادل دموکراتیک بین حکومت و حزب عدالت و توسعه موجب شده که این حزب با پشت کردن به هر نوع سلطه‌طلبی حکومتی تسلیم هنجارهای دموکراتیک اتحادیه اروپایی شود. گروه‌های اسلامی در ترکیه، بیش از سکولارها، از این بده‌بستان دموکراتیک، هر چند با بی‌میلی، استقبال کرده‌اند؛ چون به هر حال پی برده‌اند که این بده‌بستان تنها راه کسب قدرت و ماندگاری در آن است. حزب عدالت و توسعه نه حزب اندیشه‌ها که حزب اعمال است و بیش از نظر بر عمل تکیه دارد. هویت آن محصول عملکرد آن است و بالمآل مفاهیم تجریدی نقشی در هدایت آن ندارند. هنجارهای اتحادیه اروپایی با یاری دادن به فرآیند مهار بازیگران ضدنظام آنان را واداشته تا با تغییری در رفتارها و راهبردها از این هنجارها به عنوان مرجعی برای انعقاد یک قرارداد اجتماعی جدید در ترکیه استفاده کنند. نحوه

عمل حزب در صورت مشخص شدن زمان الحاق - احتمالاً سال ۲۰۱۲ - چندان روشن نیست و هر چند برخی اعضا دست‌اندرکار طراحی مواضعی خاص شرایط پس از الحاق هستند، تدوین برخی برنامه‌های فراگیر برای راضی کردن بخش‌هایی از حامیان حزب هنوز در دستور کار حزب قرار نگرفته است. احتمال رجوع مجدد رأی‌دهندگان ترک به احزاب هویت-محوری که در گذشته به آن‌ها رأی داده‌اند نیز کم نیست. چنین رجوعی شبیه بهره‌گیری از حزب به‌عنوان اتوبوسی برای رسیدن به مقصد (عضویت در اتحادیه اروپایی و پاک‌سازی عرصه سیاسی از سیاست‌مداران فاسد) و سپس پیاده شدن از آن است! به باور من این مهم‌ترین پرسش پیش‌روی سیاست‌ورزی ترکیه در آینده نزدیک است. می‌توان این پرسش را بدین‌گونه مطرح ساخت که آیا سیاست‌ورزی در ترکیه واقعاً از هویت، برای رهایی از مسائل گریبانگیر خود، دست شسته یا چنین رویکردی را می‌بایست صرفاً تحولی گذرا محسوب کرد؟ با لحاظ مسائلی هنوز لاینحل - اکراد، ارامنه و شکاف بین سکولارها و مذهبی‌ها - سیاست‌ورزی ترکیه را احتمالاً هنوز باید بخشی از بسته هویتی این کشور قلمداد نمود.

## یادداشت‌ها

1. Similar complaints of corruption and nepotism have been raised against the AKP. Fahrettin Altun, "AKP ve Muhafazakar Demokrasi," *Anlayış*, March 2004, 32-34.
۲. در انتخابات سال ۲۰۰۲، ۸/۶ میلیون رأی‌دهنده (۲۰/۹ درصد مجموع) از رأی دادن خودداری کردند. افزون بر آن، آرای ۱/۲ میلیون نفر (۳ درصد) باطل اعلام شد. این واکنش حاصل زوال امید به سیاست‌ورزی، در پی بحران اقتصادی سال ۲۰۰۱، و نیز زوال اعتماد به دولت‌های ائتلافی حاکم بود که فساد و ریفی‌بازی در آن‌ها رواج عام داشت.
3. Fulya Atacan, "Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP," *Turkish Studies*, 6:4 (September 2005), 187-199.
4. Ali Carkoğlu, "Turkey's November 2002 Elections: A New Beginning," *MERİA e-Journal*, 6:4 (December 2002) (<http://www.biu.ac.il>).
5. He is not very convincing in one-and-one interviews where people can question his comments. Thus, one would argue that Erdoğan is a man of mass rallies rather than deliberative democracy.
6. A closer content analysis of his first published speeches reveals the constant use of *hizmet*, people (*halk*), nation (*millet*; but not Turkish nation), country (*memleket*), state (never Turkish state), Turkey (*Türkiye*) and civilization as far as Turkey's EU membership is concerned. Erdoğan's speeches indicate that he delivers his speeches in declarative form without much analysis or explanation. He is not a man of nuances or heavy thinking but rather a charismatic personality with good oral skills. He argues that EU membership is a civilizational project. Recep Tayyip Erdoğan, *Konuşmalar* (Ankara: Ak Parti, 2004). This book includes Erdoğan's speeches in parliament November 10, 2002-July 28, 2003.
7. The speech was translated by the party itself. Available at [www.akparti.org.tr](http://www.akparti.org.tr).
8. Erdoğan, *Konuşmalar*, p. 194; speech at the TBMM, May 6, 2003.
9. He argues that the bureaucracy should be the "civil servant" as service provider to people. Erdoğan, *Konuşmalar*, p. 194; speech at the TBMM, May 6, 2003.
10. Erdoğan, *Konuşmalar*, pp. 193-194; speech at the TBMM, May 6, 2003.
11. The Seljuk and the Ottoman Turkish Empires were very pragmatic and less ideological, with the goal of maintaining order, justice and peace. This

- pragmatism has remained as one of the key aspects of Turkish political culture.
12. There are rationalist conservatives who stress eternal and absolute laws and skeptical conservatives. Fideism stresses reliance on faith and the negation of reason.
  13. For instance, in ANAR polling results, 73% of the respondents were positive about the performance of Erdoğan and over 62% about the performance of the cabinet. See "İşte Son Anket!," *Dunyaonline*, 4.5.2004 ([www.dunyaonline.com/143964.asp](http://www.dunyaonline.com/143964.asp)). In short, first there was *Tayyip*, then the emergence of the AKP around *Tayyip*, then government under the leadership of *Tayyip*, and then the search to create an identity for the AKP.
  14. Ruşen Çakır's interview with Gül, *Vatan*, September 28, 2003. In this interview Gül, unlike other AKP politicians, offers a richer and more nuanced conceptualization of conservatism as "a set of values derived from history, culture and religion. ... We demand religious freedoms as they are practiced in European countries."
  15. My interview with Huseyin Besli in Istanbul, October 23, 2004. Şerif Mardin also regards the AKP's major strength as its ability to create and use informal networks: *Vatan*, September 30, 2003. Indeed many policemen in Istanbul complain about the role of Murat Aksu, the son of the minister of Interior, in the appointments of security officials.
  16. M. Hakan Yavuz, "AK parti ve sorunlar," in *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu* (Istanbul: Alfa, 2004), pp. 202-208.
  17. My interview with Dengir Mir Mehmet Fırat on July 8, 2004 in Ankara.
  18. Ali Bayramoğlu, "AK Parti makineleri stop etti." *Radikal*, March 21, 2005. This interview reflects the deep-seated Orientalism of Turkish intellectuals. Bayramoğlu's understanding of Turkish democracy and the social sources of power reflects this intellectual poverty on the part of this journalist. According to Ali Bayramoğlu, the only source of power of the AKP is not its electoral victory but its ability to carry out the EU-required reforms. This tactical decision to carry out the EU project empowered the AKP and enhanced its legitimacy in the eyes of Turkey's powerful media and business groups. Bayramoğlu demonstrates a high degree of elitism and lack of faith in the people's decision. This Orientalist perspective does not see Muslims as agents with their own sources of legitimacy and projects of modernity but rather subjects that can only be allowed to play the script of the powerful. This denial of agency to the Turkish people in general and to Islamic groups in particular is very problematic. He says, even though the AKP came to power with the

support of the periphery, that the center allows it to rule as long as it accepts the Copenhagen criteria as the ultimate compass of governance. In other words, one sees from Bayramoğlu's thinking that the source of legitimacy is not the people but rather the powerful coalition of the establishment. His understanding of democracy is about the civilization of the power of the military and the exclusion of the military from the system. Democracy means faith in people and accepting the electoral process as the expression of the will of the people and the rule of law. His notion of democracy is defined in opposition to the military. He regards the Turkish military as the source of all problems and the reason for Turkey's weak civil society.

19. It was Mustafa Erdoğan who first suggested that Tayyip Erdoğan could become the leader of a "conservative democratic" movement due to his background. Erdoğan, *Radikal*, July 10, 2001. The AKP refuses to promote the previous Islamic political claims of the just order, i.e. Islamic unity, headscarf, Imam Hatip schools, Islamic courses in public schools, interest-free banking system, anti-Western language and anti-Americanism. In other words, it has managed to distance itself from almost all Islamic claims. The AKP regularly prefers the language of "dialog of civilization" to "the clash of civilizations" to overcome suspicion in the United States. For a critique of this identity, see Alev Alatlı, "Pişmiş Aşa Su katmak," *Zaman*, April 4, 2004; Eyup Can, "AK parti neyi Muhafaza Ediyor?," *Zaman*, August 27, 2004; Muhsin Öztürk, "Muhafazakar mı Reformist mi?," *Aksiyon*, (no. 476) January 23, 2004. Yalçın Akdoğan, an advisor to Tayyip Erdoğan, wrote the first booklet about conservative democracy, which was published and printed by the AKP as its political manifesto: Akdoğan, *Muhafazakar Demokrasi* (Ankara: Ak Parti, 2003). This book, which is published by the party itself, is incoherent and has no clearly articulated ideas; rather a "cut and paste" type of reasoning punctuates the book. Its second version is a little bit better and is printed by a private publisher. It is filled with comments and remarks by diverse intellectuals and journalists about the concept of conservative democracy (Akdoğan, *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi* (Istanbul: Alfa, 2004). But again, there is not much deep thought in it. The main goal of the second version is to demonstrate the rupture between the Islamism of the National Outlook Movement and the conservative democracy of the AK Party. After defining the National Outlook Movement as a moderate, modernist and democratic Islamic movement, Akdoğan argues that even though the leadership of the AKP came from the NOM, they were the reformist branch of the Refah

Party and the agent of change within the Refah Party. Yet, the AKP decided to make a clean break with the past and adopted conservative democracy to distance itself from the legacy of the National Outlook Movement, and defines Islamism as the "other" of conservative democracy (Akdogan, 2004, pp. 104-113). A close reading of the book demonstrates that neither the party nor its intellectuals are clear about the concept or the history of intellectual thought in Turkey. The parliamentarians, for Akdogan, "are in intellectual poverty" and "no one deals with ideas, except myself."

20. Ahmet Taşgetiren, "Muhafazakar Demokrasinin içi yeterince dolu değil," *Anlayış*, (December 2005), 55-57.

21. "AK Partinin 'Yeni Muhafazakar Demokrati': Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi," *Liberal Düşünce*, 34 (Spring 2004), 44; Yıldız, "Muhafazakarlığın Yerleştirilmesi ya da AKP'nin Yeni Muhafazakar Demokrati," *Karizma*, 5 (January-March 2004), 53-56.

22. Y. Akdoğan, *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi*. Although Akdoğan uses all his persuasive power to fill the concept of "conservative democracy," it raises more questions. The main goal of this concept is to create new imagined political roots with Menderes and Özal and to distance itself from its "actual" roots with Necmettin Erbakan.

۲۳. جنبش‌های محافظه‌کار معمولاً بیش از ترس از گذشته، ریشه در ترس خود از بی‌اعتمادی به آینده دارند. در مورد ترکیه، ترس از گذشته اهمیتی بیش‌تر دارد. فرصت‌های آینده و سختی‌های گذشته حزب عدالت و توسعه را وامی‌دارند تا با تأکید گذاردن بر آینده فرصت‌های تازه را کنترل کند. هدف آن نه حفظ گذشته که بیش‌تر افزودن بر سهم آن از فرصت‌های آینده است. حزب بدین‌ترتیب، در چارچوب برنامه سیاسی و اقتصادی پیشبرد فراگرد عضویت در اتحادیه اروپایی، بیش از محافظه‌کار بودن، لیبرال است. حزب عدالت و توسعه خود را بیش از گذشته با آینده تعریف می‌کند. میدان سیاست‌ورزی حزب، خدمات اجتماعی است و معطوف به شهرداری‌ها، نه طراحی یک قرارداد اجتماعی یا ترسیم چشم‌اندازی از یک پیکره سیاسی یا یک تمدن. آن‌ها بیش از آن‌که به افق ترکیه یا جهان اسلام بنگرند، به مدیریت دیوان‌سالاری‌ها و سامان حقوقی مدنظر اتحادیه اروپایی می‌اندیشند.

24. "Erdogan: Milli Görüş'ün Değil Demokrat Parti'nin Devamıyız," *Zaman*, May 17, 2003.

25. Atilla Yayla, a co-founder of the Turkish Liberal Society, argues that "the AKP is also our product. We provided the necessary legitimacy to them in the early days; we helped them to overcome their isolation to become more

radical; we always worked together with them and helped them to internalize the language of rights and liberties. We made it very clear to them that Muslimhood could not become a political position and they have to search for a secular position to participate and transform the politics and political language in Turkey. We encouraged them to become liberal in order to protect their own ways of life. We are the ones who taught the virtues of conservative thinking to the AKP leadership. For instance, Yalçın Akdoğan 'borrowed' and derived his argument of *Conservative Democracy* from Berat Özipek's work which was published by Liberal Düşünce." Yayla stresses the role of liberal thought in the evolution of the AKP. Interview with Yayla, January 18, 2005.

26. Erdoğan speech; see *The New Anatolian*, April 26, 2006.

27. For the papers of the symposium, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu* (Ankara: AK Parti, 2004). I was one of 22 scholars, along with 7 Turkish journalists, who presented a paper at the symposium.

28. Before and during the conference, three criticisms were raised against the concept: (1) The concept of "conservative democracy" does not exist in the political science literature and the concept is problematic because democracy cannot be defined by conservatism. Although this view was first expressed by Yayla, he changed his view after the symposium. See Atilla Yayla, "Muhafazakar Demokrasi ve Muhafazakarlar" [http://liberaldt.org.tr/guncel/Yayla/ay\\_muhafaza Demokratarlar](http://liberaldt.org.tr/guncel/Yayla/ay_muhafaza%20demokrasi.htm)," Ali Y. Sarıbay and Ali Bayramoğlu sharply [kar%20demokrasi.htm](http://liberaldt.org.tr/guncel/Yayla/ay_muhafaza%20demokrasi.htm). However, attacked the concept (*Uluslararası Muhafazakar ve Demokrasi Sempozyumu*, 2004). (2) It is an opportunist or "only-available" concept in terms of covering "Islamic" or "Muslim democracy", because of the existing legal restrictions in Turkey and international conditions. For instance, Ahmet Taşgetiren, the most respected consciously Muslim journalist in Turkey, argues that conservative democracy is the only available concept covering the realities of Turkey and the international system (Taşgetiren, "At Üstünde Durmak," *Yeni Safak*, August 16, 2003). Also see Etyen Mahcupyan, "Muhafazakar bir Tür Mekez mi?," *Zaman*, August 25, 2003. Ahmet Yıldız argues that the AKP did the right thing by not using "Islamic" or "Muslim" to save Islam from political contestation. He argues that "conservative democracy has three addresses: first one is the Turkish electorate who has local concerns. Second address is the outside, especially the West, to find legitimacy with conservatism. Finally, with the conservative democracy, the AKP want to assure the Kemalist establishment that it has nothing to do with

political Islam.” Yıldız, “Muhafazakarlığın Yerleştirilmesi ya da AKP’nin ‘Yeni Muhafazakar Demokrasi,’” *Karizma* (January-March 2004), 53-56. (3) The concept does not indicate what it seeks to “conserve” and for what reason. Those scholars who defended the utility of the concept sought to define it as a “synthesis” of local and universal, past and present, Turko-Islamic and European values; a way of re-bridging the center and periphery of Turkey. M. Hakan Yavuz, “Türk Muhafazakarlığı: Modern ve Müslüman,” *Zaman*, January 10, 2004.

29. My interview with Nihat Ergün in his office at parliament, July 9, 2004. Ergün wants to redefine conservative democracy in terms of bringing morality to the public sphere and preventing the destructive aspects of capitalism and state-led social engineering. Ergün argues that the power of the state must be confined by social norms and the rule of law in any given society. The state, for him, has to be tightly controlled by social forces.
30. R. T. Erdoğan’s speech in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and Ak Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), p. 366.
31. For a critical view of the AKP’s gender policies, see E. Fuat Keyman, “Muhafazakar demokrasinin ‘kadın’la imtihanı,” *Radikal II*, May 16, 2004. For more on the gender politics of the AKP, see Edibe Sözen, “Gender Politics of the AKP,” in Yavuz, *The Emergence of a New Turkey*, pp. 258-280.
32. Judd King, “The Battle for the Ottoman Legacy: The Construction of a Neo-Ottoman Political Identity In Turkey” (Duke University, July 12, 2004). This paper examines the AKP’s reconstruction of Ottoman history. I would like to thank Judd for allowing me to read his unpublished manuscript. The perennialist cult within the AKP is very powerful. Their main target is the secular foundational principles of the Republic.
33. Nur Vergin, “Siyaset İle Sosyolojinin Buluştuğu Nokta,” *Türkiye Günlüğü*, 76 (2004), 5-9.
34. Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 2003).
35. For more on informal networks see Guilain Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East* (Albany: State University of New York, 1993); Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1996); Jan van Deth (ed.), *Social Capital and European Democracy* (London: Routledge, 1999).



36. This analogy has been made in regard to politics in India. See B.D. Graham, "The Succession of Factional Systems in the Uttar Pradesh Congress Party, 1937-1966," in J. Swartz (ed.), *Local-Level Politics: Social and Cultural Perspectives* (Chicago: Aldine, 1968), p. 355.
37. E. E. Schattschneider, *Party Government* (New York: Holt, 1942), p. 64.
38. R. T. Erdoğan's speech "Conservative Democracy and the Globalization of Freedom," in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), p. 336.
39. Fırat's interview with Neşe Düzel, *Radikal*, January 12, 2004.
40. Democracy, for Erdoğan, a decade ago, was a streetcar: "You ride it until you arrive at your destination, then you step off." Many of his critiques feel as if he has a "hidden agenda" to undermine the secular nature of the Republic, even if he fails to Islamicize it.
41. Mustafa Ünal, "4.yılında AK Parti'nin ahvali," *Zaman*, August 18, 2004.
42. This AKP deputy asked not to be named; October 12, 2004.
43. *Milliyet*, December 9, 2005.
44. For Mehmet Said Armağan's statement, see *Milliyet*, March 10, 2005.
45. Onder Kutlu, "AKP' de demokrasi eksik," *Radikal*, October 20, 2003.
46. There were a number of amendments to the bylaws of the AKP. When the Assembly of the Founding Members of the AKP met to grant Erdoğan supreme authority to run the party, it made eleven changes and this led to a major uproar. Erdoğan got the power to determine the vice chairmen of the party among the members of the MKYK. With these changes, the AKP ended both intra-party and local democracy by allowing party chairmen in provinces to appoint all party board members. Üzeyir Tekin, *AK Parti'nin Muhafazakar Demokrat Kimliği* (Ankara: Orient, 2003), pp. 78-79.
47. "AKP'ye Tüzük Davası," *Radikal*, December 1, 2005.
48. Almost all parties in Turkey are dominated by their leaders. For instance, Mustafa Kemal, İsmet İnönü, Bülent Ecevit were dominant in the CHP. Erbakan was the center of his number of parties. So it may not be fair to single out the AKP for its hegemonic leadership.
49. "Milletvekilleri 'firça' dan şikayet etti," *Milliyet*, September 28, 2004; *Zaman*, September 28, 2004.
50. The AKP parliamentarians are fully surrendered to the leader in order to maintain their positions in the next elections. They believe that they owe their

position to the leader and they are obligated to carry out the orders of the leader. This prevents them from free thinking and free action.

51. Turhan Çömez, an AKP Deputy of Balıkesir, made a number of allegations of corruption in AKP Group meetings. He made a number of specific charges against Finance minister Kemal Unakıtan. Erdoğan reacted to Çömez's speech by sending him to the committee of discipline but he later dropped the case. See *Milliyet*, December 8, 2005. Another AKP Deputy, Mahmut Koçak, a deputy of Afyon, taking the floor in parliament on December 7, 2005, criticized his own party. Koçak stated that inner-party democracy should function properly. He argued that "In-party opposition should be tolerated and encouraged. Otherwise the Party's administration body cannot be renewed themselves and personal interests replace those of the public which in turn leads to degeneration and nepotism. Today, in order to take any position in the Party or in the government, one has to work in harmony with the Party leader and avoid any criticism of Erdoğan. You need to be somebody's man in order to have a position. Party leaders' personalities are more prominent than the parties' programs." *The New Anatolian*, December 8, 2005. The AKP's Disciplinary Board dismissed Hatay deputy Fuat Geçen from the party for "insulting the party and its members through the media" on June 6, 2006. Geçen claimed his party had forgotten the anti-corruption promises it had made to the public before coming to power, accusing the party of hindering those who were waging a battle against corruption. Afyon deputy Mahmut Koçak, known for his harsh criticism of Erdoğan, was sent to the AKP Disciplinary Board for dismissal in June 2006.

52. Interview with Kaya (Pendik), January 6, 2005.

۵۳. بنا به بررسی پولمارک از نمایندگان حزب عدالت و توسعه در پارلمان، کردی زبان دوم در پارلمان - ۱۴/۶ درصد نمایندگان - است. ۵/۰ درصد نیز به زبان زازا، ۴/۲ درصد عربی و ۴/۱ درصد به گرجی تکلم می‌کنند.

54. The Kurdish nationalist party DTP represent a direct challenge to both national identity and the state ideology of Kemalism. Its electoral support is concentrated in the Kurdish-populated provinces. The party has no appeal to Turkish voters.

55. Mehmet Dulger's comments in *Milliyet*, September 17, 2004.

56. Ergun Yıldırım (Ahmet Harputlu), "Bir politik durum olarak müslüman democrat," *Bilgi ve Düşünce*, No. 5 (February 2003), 15.

57. Erdoğan or people around him never define these values.

58. Ahmet Taşgetiren, "Ak Parti Misyonu," *Yeni Şafak*, October 13, 2003. Fehmi Kuru, a leading conspiracy theorist of Turkey (*Hürriyet*, May 6, 2006), has indicated the ways in which the AKP could become just like any other center-right party if it "transforms itself from people's party to leader's party, sacrifices internal party democracy to party discipline, ignores national will over some foreign policy calculations." "Ak Parti ye karşı AKP," *Yeni Şafak*, October 13, 2003. Indeed, during my fieldwork in Turkey, many provincial party organizations were complaining that the AKP is searching for its identity and legitimacy not in the parliament or inside Turkey but rather outside in the Copenhagen criteria and also in close ties to the USA.
59. Ali Bulaç, "Muhafazakarlığın Referansları," *Zaman*, August 28, 2003.
60. Naci Bostancı, "AKP merkez sağın neresinde?," *Zaman*, August 23, 2004.
61. As the state withdrew from the public domain, those previously organized associations rapidly filled these new opportunity spaces. In the case of the Kurds, the PKK moved to these opportunity spaces to articulate an ethnic and exclusionary Kurdish identity. When Kurdish nationalism became assertive and the state incapable of responding, the Turks, those who define themselves as Turks, reacted in sporadic ways rather than in an organized way.
62. Ercan Citilioglu, *Tahran Ankara Hattında Hizbullah* (Ankara: Umit, 2001); I. Bağasi, *Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tarihinden kesitler* (Germany, 2004); Ruşen Çakır, *Derin Hizbullah/İslamcı Sıddetin Geleceği* (İstanbul: Metis, 2001).
63. Zazas are Zaza-speaking people whose language is considered a dialect of Kurdish. In recent years, there has been a process of assertion of a specific Zaza identity in opposition to the larger Kurdish identity.
64. Adnan Keskin and Tolga Akiner, "Erdogan: Kürt sorunu demokrasiyle çözülür," *Radikal*, August 11, 2005.
65. *Radikal*, "Diyarbakır umutlu," August 12, 2005.
66. Zafer Özcan, "Taşgetiren: Tayyip Bey'i severim ama hatalarına aferin demem," in the weekly magazine *Aksiyon*, August 29, 2005.
67. "Baykal: Başbakan'ın attığı adımla terör örgütüne nefes aldırdı," *Milliyet*, August 21, 2005.
68. Göç-der (Immigrants' Association for Social Cooperation and Culture), *The Research and Solution Report on the Socio-Economic and Socio-Cultural Conditions of the Kurdish Citizens Living in the Turkish Republic who are Forcibly Displaced due to Armed Conflict and Tension Politics* (2002).

69. Graham E. Fuller, "Turkey's Strategic Model: Myths and Realities," *The Washington Quarterly*, 27:3 (Summer 2004), 51-64. Daniel Pipes has also argued that "The Justice and Development Party in Turkey is very different from the Taliban in its means, but not so different in its ends. If the Party gained full control over Turkey, it could be as dangerous as the Taliban were in Afghanistan." Washington Institute, Policy Watch, 746 (April 10, 2003), <http://www.washingtoninstitute.org/watch/policywatch/policywatch2003/746.htm>.



## کابادایه<sup>۱</sup> و ماقدور<sup>۲</sup>: اردوغان و گل

از آن جا که عمر رهبران سیاسی در ترکیه همواره فراتر از احزاب سیاسی آنان بوده، نگاهی دقیق به زندگی و نقش این دو رهبر سیاسی حزب عدالت و توسعه حائز اهمیت است. ترکیه همواره گورستان احزاب سیاسی بوده، اما رهبران سیاسی آن به ندرت از صحنه کنار رفته یا از خاطره ها محو شده اند. این واقعیت تا حد زیادی حاصل شخصیت-محوری فرهنگ سیاسی در ترکیه است که در آن رهبران سیاسی اهمیتی فراتر از ایدئولوژی ها یا برنامه های حزبی دارند و رهبران بعضاً به سلاطینی مبدل می شوند که حزب قلمرو حکمرانی آنان است. وجه نهادزدایی شده احزاب سیاسی بهانه پرداختن ما به شخصیت های کلیدی این احزاب، به خصوص اردوغان و گل، است. از آن جا که توده های ستم دیده و به حاشیه رانده شده معمولاً رهبران سیاسی «مظلوم» خود را به قهرمانان مقاومت مبدل ساخته اند، جا دارد برای فهم فرآیند بازآفرینی اردوغان و گل در حافظه اجتماعی مردم آناتولی و نیز درک معنا و مفهوم آنچه این دو در انظار مردم عادی نماد و نماینده آن هستند، به بررسی زندگی نامه آنان بپردازیم. در عین حال که ریشه های تعامل اجتماعی

و تکامل عقیدتی این دو رهبر احتمالاً مجاری تازه‌ای برای فهم دگردیدی اجتماعی را بر ما خواهد گشود، روایت زندگی و تحول عقیدتی آنان خود بازتابی از دگردیدی جنبش اسلامی در ترکیه‌ای روبه تکامل است. وقتی از پندیک عازم کارتال بودم، از راننده تاکسی نظر او را در خصوص اردوغان پرسیدم. او گفت:

“Kasımpaşa kabadayı olarak gitti, Etilerli olarak dönüyor!”

(کابادایه کاظم پاشا بود که رفت اما به ایتیلری برگشت) کاظم پاشا محله‌ای پر شر و شور با سکنه‌ای غالباً مرد، متشکل از کارگران، کولی‌ها، ماهی‌فروشان و نومهاجرانی از مناطق روستایی آناتولی است. در برابر آن سکنه ایتیلر را نخبگانی ثروتمند و سکولار شهری تشکیل می‌دهند که حامی نهاد کمالیست هستند و اهالی محلاتی چون کاظم پاشا را بی‌سواد، به لحاظ دینی محافظه‌کار و بی‌فرهنگ می‌شناسند. چنین تعبیری، در عین حال که نمی‌تواند بازگوکننده همه داستان دگردیدی شخصیتی اردوغان باشد، یقیناً می‌تواند به ما در فهم فضای حاکم بر کوچه و خیابان ترکیه کمک کند، که در آن بسیاری از مردم به اردوغان چون یک «کابادایه» می‌نگرند که در حال مبدل شدن به یک «ترک سفید» است. در جریان انتخابات سال ۲۰۰۷ و تظاهرات متعددی که طی آن برگزار شد، شعار محوری پوستره‌ای انتخاباتی این بود: «ماقدور و مظلوم گل، خوش آمدی!» همان‌گونه که اردوغان «مظلوم» انتخابات ۲۰۰۲ بود، گل نیز به «ماقدور» (قربانی) انتخابات ۲۰۰۷ مبدل شده بود. عامه مردم همواره اردوغان را به خاطر پیشینه اجتماعی او، ستم سیاسی حکومت به او، و نیز محرومیت وی از احراز پست ریاست جمهوری توسط نهاد کمالیستی، هم «کابادایه» و هم «مظلوم» می‌شناسند. گل نیز در حال حاضر هم به یک ماکدور و هم یک مظلوم مبدل شده است.

«کابادایه» هویتی برخوردار از شهرت، عزت و قدرت است که معمولاً به

مردی صاحب احترام و نفوذ در محله خود تعلق دارد.<sup>۱</sup> نفوذ وی بیش از آنکه منبعث از معرفت، تبار خانوادگی یا اقتدار دولتی او باشد، ریشه در فرهنگ و آداب و رسوم محلی دارد. یک «کابادایه» از آنرو مورد احترام است که از ضعیفا، فقرا و نیازمندان حمایت می‌کند، رودرروی ساختار رسمی یا غیررسمی قدرت می‌ایستد و نیز از زور برای فیصله غیررسمی مناقشات بهره می‌گیرد. یک «کابادایه» چند ویژگی اخلاقی مشخص دارد: جسارت، شفقت به نیازمندان، توانمندی و اعتماد به نفس. هویتی اکتسابی است که در طول زمان و در جریان حضور فرد در امور محله شکل می‌گیرد. پاسدار عزت محله و نیز برقرارکننده نظم در میان جوانان شرور و به نوعی ناظم محله است. وی با دفاع از خیر و مصلحت محله، پاسدار اشتها و زورمندی خود نیز هست. تعبیر «کابادایه» و «ماقدور» امکان شناخت نقش نهادها و حافظه اجتماعی جامعه را برای ما فراهم می‌سازد. دو نمونه مورد بحث، با تأکید آن بر نقش رهبر قهرمانی که در برابر همه مخالفت‌ها قد علم می‌کند، بازتاب‌دهنده فرهنگ سیاسی مقاومت‌اند. این دو نمونه آرمانی با همه زورمندی طرفدار انصاف و عدالت‌اند و در عین خشونت، پر ملاحظت. توقع از آن‌ها رهبری «مقاومت» و تلاش برای برپایی نظم عادلانه است. اردوغان با حالات چهره، خلیات و رفتار خاص خود، نمادی از وجدان سیاسی ریشه‌دار حاشیه‌نشینان آناتولی است. (۱)

در کنار این دو الگو، غازی مصطفی کمال آتاتورک نیز وجود دارد که مدل رهبری او غالباً سنجه رهبری در سیاست‌ورزی ترکیه است. در حالی که آتاتورک به نوعی سرنوشت مردم ترکیه را رقم زده، سیاست‌مداران پس از وی تنها وعده کامیابی داده‌اند، بدون این‌که توفیق کامل در آن داشته باشند. او رسالتی بر عهده گرفت و آن را در طول حیات خود پیش برد، در حالی که سیاست‌مداران دیگر پاگیر سازش‌گری‌ها و بده‌بستان‌های خود بوده‌اند.

۱. در ادبیات فارسی به تعبیری برابر «لوطی» و «جوانمرد».



به بیانی دیگر، در حالی که ذهنیتی درونی شده آتاتورک را «پدر» ترک‌ها می‌شناسد، دیگر سیاست‌مداران غالباً تنها در چارچوب کیش شخصیت وی ارزیابی می‌شوند. آتاتورک با عهده‌دار شدن رهبری جنگ استقلال و از طریق گسستن ترکیه از ریشه‌های اسلامی و عثمانی آن، پروژه عظیمی را در حوزه دگردیسی تمدنی کشور به اجرا گذارد. وی کوشید تا در لوای غربی‌سازی و ترقی، دیواری رفیع، به‌سان یک سد، در برابر نفوذ عربی-اسلامی برپا کند. پروژه غربی‌سازی او، هر چند کاملاً موفق نبود، با ارائه تعریفی از یک دشمن مشترک - پیشینه اسلامی و عثمانی و نهادهای مربوطه - و نیز دامن زدن به هراس دائمی از آن، توانست احساسی از وحدت به وجود آورد. آتاتورک، اما، به جای حصر پیشینه‌ای که از آن هراس داشت، ترک‌ها را در حصار قرار داد و برای پاسداری از آن‌ها در برابر گذشته و تاریخشان دیواری آهنین پیرامون آنان بالا برد. وی در فراگردی این چنین و با سودای بنای زمینه‌ای ابداعی، شکوهمند و کاملاً متمایز از عصر اسلامی، به‌سان بسیاری از دیکتاتورهای دیگر، لوحی سفید<sup>۱</sup> آفرید تا شاهد چالش آن از سوی اندیشمندان و سیاست‌مداران نباشد. گذشته بلافصل عثمانی، بنا به تعریف او، مایه پستی و عقب‌ماندگی به حساب می‌آمد، و رهاورد پندار گسست از تاریخ و توهم «لوح سفید» او، اما، نوعی آرمان‌خواهی جوان‌گرایانه. غایت خلق جامعه‌ای نوین، رسته از دین و کاملاً ساخته و پرداخته عزم انسانی فکری جذاب به نظر می‌رسید. در دوران آتاتورک (۱۹۲۲-۱۹۳۸) و خصوصاً بعد از درگذشت وی، پاسداران انقلاب وی خود را عاملان مدرن‌سازی و متمدن‌سازی جامعه می‌پنداشتند؛ در حالی که به واقع تنها مجریان عزم آتاتورک معطوف به خلق ترکیه‌ای نوین بودند. آنان برای آرمان آتاتورک اهمیتی فرازمینی قائل بودند، ملات پیوند آنان هراس از دشمنان موهوم خانه پدری بود (۲) و در نتیجه بیش از هر چیز از آزادی اندیشه و بیان هراس داشتند. وعده رفاه و امنیت

سیاست‌زدایی شده آتاتورک در روزهای آغازین جمهوری که کشتار و نسل‌کشی در بالکان، قفقاز و حتی آناتولی را از سر گذرانده بود، جاذبه‌ای فراگیر داشت. (۳) دو رهبری که من در این فصل به آنان خواهم پرداخت نمایندگان این حافظه سرکوفته‌اند که رودرروی پروژه تمدن‌سازی آتاتورک قدم علم کردند.

### رجب طیب اردوغان

هر بحثی درباره ترکیه کنونی، می‌بایست با اردوغان آغاز شود؛ چون او است که همه تصمیمات مهم را در حوزه سیاست‌گذاری اتخاذ می‌کند. (۴) درصد بالای آرای عمومی به اردوغان، هر چند در رأس حزب عدالت و توسعه قرار دارد و ترکیه نیز نظامی چندحزبی است، سایر رهبران یا نمایندگان حزب او را به شدت در سایه قرار می‌دهد. اردوغان به وفاداری بهای فراوان می‌دهد و در نتیجه برخی از رهبران حزبی وفادار به او، در پی سرکوب سیاسی فراگرد ۲۸ فوریه، مناسبات شخصی و بسیار نزدیک با او دارند. نقطه ضعف اصلی اردوغان کوتاهی در درک این واقعیت است که حزب عدالت و توسعه دیگر نه یک جنبش مقاومت در برابر حکومت که حزب حاکم در ترکیه‌ای است که به دموکراسی خود می‌بالد. حرکت حزب در سایه این گرایش‌های متضاد و در مسیر دگردیسی و گذار از جنبشی سابقاً اسلامی به حزبی لیبرال، انجام می‌گیرد. این دگردیسی در بافت موانع درونی و بیرونی پیش روی ترکیه آسان نیست. اردوغان برای بقا و اثرگذاری بر آینده می‌بایست خود را همچنان با فضای تازه درون و بیرون این کشور سازگار سازد. او در سال‌های اخیر، به‌خاطر فسادهایی در دولت و تنش‌هایی با برخی نهادهای خودمختار حکومتی، بیش‌تر ناکامی‌های خود را بیش از داخل به خارج فرافکنی کرده و نیز به آن‌ها که عملکرد او و سنگین‌تر شدن پرونده‌های فساد را زیر سؤال می‌برند تاخته است. برخی از ناکامی‌های اردوغان قابل درک است. موانع پیش روی او، زمانی که به قدرت رسید، بسیار فراتر از حد تصور بود. او

در عین حال که برای پیشبرد فراگرد اتحادیه اروپایی ناگزیر از مشارکت در قدرت با نهادهایی غیرانتخابی است، توجیهی نیز برای تداوم فساد در حزب ندارد.

من از اسلام‌گرایی اردوغان آغاز خواهم کرد، اما بیش از آن به فرآیند دگردیسی وی خواهم پرداخت؛ چه در مسیر رشد باشد یا فساد؛ ناشی از هوشمندی باشد یا مفری برای رهایی. چهار نهاد اجتماعی به شخصیت اردوغان شکل داده‌اند: محله کاظم پاشا، نظام مدارس محافظه کار دینی امام خطیب؛ اتحادیه دانشجویی قومی-دینی (MTTB)؛ و جنبش دیدگاه ملی اربکان. تأثیر این فضاها، اجتماعی-فرهنگی در شکل‌گیری شخصیت و جهان‌بینی اردوغان در این فصل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در کنار این فضاها، تجربه وی به عنوان شهردار و دوران حبس او بر سیاست‌های کنونی وی به عنوان نخست‌وزیر اثرگذار بوده‌اند. در این بررسی می‌توان به تماشای مردی با هویتی دوپاره نشست - هویتی اسلامی و سیاستی گریزناپذیر برای بقا در دولت. وی در چنین قالبی ناگزیر از ایفای نقشی دوگانه بوده است: نقشی خاص حامیان اسلامی سنتی، و نقشی در خور مخاطبان داخلی و خارجی. وی به این ترتیب ناگزیر بوده تا کسانی را که در عراق می‌جنگند گاه «شهید» و گاه «تروریست» بخواند. او حکومت اسرائیل را «تروریستی» خوانده و با وجود این به خاطر فشارهای آمریکا ناچار از دیدار از این کشور بوده است. او، با التزامات گوناگون و هویت دوپاره خود، به نوعی تبلور هویت ترکیه است که وجوه داخلی و خارجی آن، بدون هیچ تشابهی، همواره در تناقض بوده‌اند.

### شخصیت اردوغان

نخست‌وزیران معدودی در ترکیه، بیش از طیب اردوغان بر حیات سیاسی این کشور اثرگذار بوده‌اند. اردوغان، در پی یک نبرد حقوقی کشتار و پیچیده و همچنین تحمل محرومیت‌های اعمال شده از سوی حکومت، به قدرت رسید

و در رأس فراگرد قانونی اجرای موازین کپنهاک و تحولاتی انقلابی قرار گرفت. تحولاتی که به شدت موجب جابه‌جایی موازنه قدرت بین ارتش و دولت غیرنظامی شد و ساختار نوینی که در آن برای سرمایه‌گذاری خارجی به وجود آمد، چشم‌انداز سیاسی ترکیه را برای همیشه دگرگون ساخت. وی همچنین بر عمق مناسبات ترکیه و اتحادیه اروپایی افزود و باب زبان سیاسی جدیدی را در این کشور گشود. (۵)

اردوغان که در یکی از فقیرترین مناطق استانبول پرورش یافته و به عنوان رهبری جوان و اسلام‌گرا در حزب رستگاری ملی اربکان وارد گود سیاست شد، همواره مخالف شخصیت‌پردازی بسیط بوده است. (۶) وی همواره اسلام را سرچشمه هویت نظام اجتماعی ترکیه دانسته و با تأکید فراوان بر ایدئولوژیک بودن حکومت ترکیه بر ضرورت تغییر آن پای فشرده است. باور وی این است که دولت نباید نقشی در اقتصاد ایفا کند و بازار را دوی مشکلات محوری این کشور می‌داند. بخت یاری کرد و او با برقراری مناسباتی نزدیک با اربکان و بالا رفتن از نردبان سیاست، به نظام‌های محافظه‌کار اسلامی، نظیر نقشبندی و نورسی، نیز نزدیک شد. اردوغان، سرشار از انرژی، بسیاری از هم‌نسلان خود را در ستیزه‌جویی، خودپرستی و قدرت‌طلبی پشت سر گذارده است. با این همه، او به عنوان نخست‌وزیری به شدت درگیر احساس ناامنی و تشویش، در محاصره مشاورانی ضعیف اما مطیع و خدمتگزار است.

اردوغان با این‌که در تبدیل رهبری حزب عدالت و توسعه به مرکز اصلی قدرت در آنکارا و تحمیل خواست‌های خود بر آن از سلیمان دمیرل پیشی گرفته، در حل همه مناقشات درون حزبی پیرامون مسائل خارجی و برخی مسائل داخلی موفق نبوده است. او با تشویق، تهدید و مانورهای کوشیده است تا دیگران را وادار به تمکین در برابر خواست‌های خود کند. وی راه‌ورسم بهره‌برداری از اصول، سیاست‌ها و علایق فردی را می‌داند؛ نقاط ضعف همه را می‌شناسد و از پیدا و پنهان حزب خود آگاه است. در طول

طیف سیاسی به هر کس همان چیزی را می‌گوید که مشتاق شنیدن آن است. در نشست‌های ناسیونالیست است و در نشست دیگر طرفدار اکراد؛ هم‌زمان هم هوادار کشاورزی است و هم مدافع صنعت! در نتیجه به‌عنوان ترفندبازی چرب‌زبان شناخته می‌شود که اصول ثابتی ندارد. او در نهایت می‌کوشد تا کشور را نیز به شیوه حزب عدالت و توسعه مدیریت کند - تحمیل اراده خود با امتیاز دادن به برخی و تنبیه منتقدانی. در عین حال که به‌عنوان نخست‌وزیر با کشوری آکنده از شکاف‌های عمیق و اختلافات سیاسی تقریباً غیرقابل حل مواجه است.

### زندگی

اردوغان در سال ۱۹۵۴ در پوتامیا (گونیسو) در ریزه واقع در ساحل دریای سیاه به دنیا آمد. به‌عنوان جوان‌ترین فرزند، از پنج فرزند خانواده، سیزده ساله بود که خانواده او به محله کاظم پاشا در استانبول کوچ کردند. پدر او مردی مذهبی، سختگیر، منضبط، و در مواردی فحاش، بود که به‌عنوان کاپیتان یک کشتی کوچک امرار معاش می‌کرد. وی نقل کرده که پدرش زمانی او را، به‌خاطر سوگندی، از کتف به سقف آویخته و تنبیه کرده بود. اقتدار و انضباط شدید پدر به شخصیت او در دوران کودکی شکل داد. در ورزش فعال بود و شانزده سال، حین تحصیل و فعالیت سیاسی، به فوتبال حرفه‌ای می‌پرداخت که سال‌ها آن را از پدرش، به دلیل مخالفت وی، پنهان داشته بود.

کاظم پاشا، جایی که شخصیت وی نخستین بار در آن‌جا شکل گرفت، محله‌ای با بافت ترکیبی، جمعیتی پایین‌تر از طبقه میانه و هویتی مختص خود بود. این هویت تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر شخصیت اردوغان داشت. اردوغان از کاظم پاشا - با همه شورشور، حتی بدنامی، و اشتها به‌خاطر حضور دستجات اراذل و اوباش و رواج رفتارهای بزهکارانه - با عشق و احساس فراوان یاد می‌کند. از این نظر او نیز چون برخی آمریکاییان موفقی سخن می‌گوید که در محله هارلم نیویورک، یا منطقه شرق سفلی در آن، بزرگ

شده‌اند: «من برخلاف بچه‌های فقیر امروز، که همه جا آسفالت زیر پا دارند، در گل ولای این محله بزرگ شده‌ام.» (۷) ساکنان فقیر کاظم پاشا، با اخلاقیاتی به شدت محافظه کار و نیز نوعی احساس همبستگی بینشان، همواره به قدرتمندان و توانمندان حسادت ورزیده‌اند. (۸) اردوغان دوره آموزش دینی خود را در مدرسه تابستانی محله، که در مسجد آن برگزار می‌شد، گذراند. (۹) او در کنار برنامه آموزشی عادی، برای یادگیری علوم اسلامی در مدرسه امام خطیب ثبت نام کرد. این مدارس در چارچوب ماده ۴ قانون شماره ۴۳۰ آموزش فراگیر با هدف تربیت نیروهای لازم برای ارائه خدمات دینی، تأسیس شد. در سال ۱۹۷۳ مأموریت این مدارس، بنا به ماده ۳۲ قانون شماره ۱۷۳۹ آموزش ملی، به منظور ارائه برنامه‌هایی در چارچوب نظام آموزش متوسطه و با هدف آماده سازی دانش آموزان برای طی دوره آموزش عالی گسترش یافت، و به این ترتیب از صرف تربیت کارگزاران مذهبی فراتر رفت.

پیوستن این مدارس به جریان اصلی نظام آموزشی خود روایتی از پیشرفت فراگرد آشتی بین بازیگران دینی و سکولار در نظام سیاسی ترکیه است. مدارس امام خطیب با استفاده از کمک‌های عمومی بنا می‌شوند و وزارت آموزش عهده دار تأمین کارکنان آن است. برای این مدارس، گرچه زیر نظر وزارت آموزش اداره می‌شوند، مشروعیت وجوه خاصی از مرجعیت، جامعه و تاریخ فرض مسلم به حساب می‌آید. آنچه اهمیت دارد نه محتوای برنامه درسی این مدارس که نحوه تدریس آن توسط آموزگاران محافظه کار است. مدارس یک برنامه درسی «پنهان» نیز دارند که نمودی در برخی فعالیت‌های فوق برنامه، تعاملات دانش آموزی و نیز نقش آفرینی آموزگاران به شدت سختگیر و منضبط دارد. (۱۰) در این مدارس روح حاکم بر مواد درسی بیش از محتوای آن اهمیت دارد. تعاملات جمعی در این مدارس القاکننده هنجارها و ارزش‌های اسلامی و نیز الگوهای رفتاری است. معلمان این مدارس همواره از شیوه‌های زندگی غیراسلامی انتقاد می‌کنند و به برنامه غربی سازی کشور می‌تازند. مدارس امام خطیب به خاطر ماهیت

اسلامی خود، همواره مروج و مشوق شیوه‌های زندگی اسلامی، به‌عنوان راه انحصاری اخلاقی زیستن، بوده‌اند.

هویت سیاسی اردوغان نیز که تا حد زیادی متأثر از پرورش دینی اوست ریشه در چنین نظامی دارد. نیت دین‌داران از ثبت نام فرزندان‌شان در این مدارس تزریق ارزش‌های اسلامی / سنتی به آنان است. اردوغان که برای آموزش دینی خود اعتبار زیادی قائل است، می‌گوید: «دوره تحصیل در مدرسه امام خطیب همه چیز من است. شخصیت و گرایشات من در آن جا شکل گرفت و این مدرسه بود که مرا به خودم شناساند.» (۱۱) او در این مدرسه آموخت که چگونه شعر - به‌خصوص اشعار دینی و میهنی - بخواند. او که در دبیرستان شاگردی متوسط به حساب می‌آمد، توانست برای تحصیل در رشته اقتصاد و بازرگانی وارد دانشگاه مرمره در استانبول شده و در سال ۱۹۸۱ با مدرک کارشناسی مدیریت بازرگانی از آن فارغ‌التحصیل شود. وی هیچ‌گاه زبان خارجی نیاموخته است. اردوغان در مدرسه فوتبال بازی می‌کرد و در سن بیست و یک سالگی در یک لیگ حرفه‌ای شرکت داشت. ورزش به او ارزش کارگروهی و نیاز به تحرک دائمی برای احراز جایگاه‌های تازه را آموخت. او در سیاست نیز، البته تا آن‌جا که خود در کسوت مربی باشد، بر کارگروهی تأکید دارد.

سومین عامل اثرگذار بر اردوغان عضویت وی در اتحادیه ملی دانشجویان ترکیه بود. این اتحادیه که بدو به‌عنوان یک انجمن دانشجویی سکولار شناخته می‌شد و مبلغ اصلاحات دستوری کمالیستی بود، در اواخر سال‌های ۱۹۶۰ با هدایت راسیم جی نیسلی و اسماعیل کارامان، رهبری و دیدگاه خود را متحول ساخت (کارامان در دولت اریکان به‌عنوان وزیر فرهنگ منصوب شد) و ناسیونالیسم قومی - دینی (اسلامی - ترک)، با قرائتی خاص از تاریخ عثمانی به‌عنوان هسته بنیانی هویت ترک، به ایدئولوژی بنیادی آن مبدل شد. روشنفکران محافظه‌کار، در مواجهه با چالش‌های چپ‌گرایانه و اندیشه‌های پرتوان سوسیالیستی، از اسلام به‌عنوان پادزهری در برابر این چالش‌ها

استفاده می کردند. در این میان می بایست فرآیند ایدئولوژیک کردن اسلام نیز، که به همت نجیب فاضل، نورالدین توپجو و عثمان توران صورت گرفت، مورد توجه قرار گیرد. نجیب فاضل در سال های ۱۹۷۰ به نظریه پرداز اصلی اتحادیه ملی دانشجویان مبدل شد و سازمان نیز به عنوان سازمانی ضدکمونیست، ضدکمالیست و ضدنخبه تغییر ماهیت داد. شبکه های فعال تعامل و بسیج اجتماعی مرکز ثقل مباحث روشنفکری در این سازمان قومی-دینی محافظه کار دانشجویی بودند. (۱۲) اردوغان در سال ۱۹۶۹ به این سازمان پیوست و در فعالیت هایی خاص مردان در آن مشارکت داشت. (۱۳) وی در این سازمان، بیش از این که یک نظریه پرداز باشد، اهل عمل و تحرک بود. دلیل حضور وی در سازمان نیز نه اعتقادات ایدئولوژیک که پیشینه تربیتی محافظه کار او بود. اردوغان بعد از فارغ التحصیلی به کاری در سازمان حمل و نقل دولتی استانبول مشغول شد. او، در این زمان در سیاست نیز فعال بود، و حتی نام نجم الدین اربکان قهرمان سیاسی محبوب خود را بر فرزندش گذاشت. زمانی مدیرش از وی خواسته بود تا ریش خود را بتراشد؛ او اما از این کار به خاطر باورهای مذهبی خود امتناع کرده بود. وی بعد از کودتای نظامی سال ۱۹۸۰ از فوتبال کنار کشید و قبل از گذراندن دوران خدمت نظام وظیفه در سال ۱۹۸۲ به عنوان افسر کادر، به بخش خصوصی پیوست.

چهارمین عامل اثرگذار بر اردوغان حضور او در حزب رستگاری ملی، به عنوان رئیس شاخه جوانان استانبول، بود که تا زمان کودتای نظامی ۱۲ سپتامبر، و سپس در حزب رفاه اربکان ادامه یافت. (۱۴) در سال ۱۹۸۴، در سی و یک سالگی، به ریاست شاخه ناحیه بیوگلوئی این حزب در استانبول رسید. در انتخابات محلی سال ۱۹۸۹ کاندیدای شهرداری این ناحیه مختلط و مهاجرنشین شد. مخاطبان برنامه تبلیغاتی او تا حد زیادی همه طبقات بودند. انتخابات را با اختلاف کم باخت که خود موجب افزایش محبوبیت او هم در درون حزب رفاه و هم در سطح ملی شد. اردوغان، به خاطر صراحت خاص و راهبردهای متنوع انتخاباتی خود، و نیز التزام بی چون و چرا نسبت به



اربکان، رهبر حزب رفاه، در انتخابات ۱۹۹۴ شهرداری استانبول به عنوان نامزد حزب معرفی شد. این حزب در انتخابات ۱۹۹۴ شهرداری‌ها، با تمرکز بر نیازهای اقشار میانه ترک، به صدای حاشیه‌نشینان مبدل شد. اردوغان در حزب رفاه مهارت‌های سیاسی فراوان کسب کرد و تعاملات اجتماعی و شیوه زندگی او خود عامل جلب توجه و احساس نزدیکی اقشار عادی ترک نسبت به او بود. (۱۵)

میلیون‌ها نفر از مردم او را که فقر را مستقیماً تجربه کرده بود از خودشان می‌دانستند، به او رأی می‌دادند، و از او که توانسته بود با بیرون کشیدن خود از کاظم پاشا سرنوشت خود را دگرگون سازد پشتیبانی می‌کردند. مردم گاه او را، با همین ملاحظات، «طیب خودمان» خطاب می‌کنند. او در سال ۱۹۹۴، در سن چهل سالگی، شهردار استانبول شد. در آن زمان او به عنوان شریکی فعال در شرکت اولکیر، تولیدکننده مواد غذایی، اشتغال داشت. همواره در تجارت فعال بود و پول‌سازی از اهداف عمده زندگی وی بوده است. اردوغان در حل مشکلات مزمن شهرداری استانبول - از آب آشامیدنی گرفته تا حمل و نقل - نسبتاً موفق بود. وی در این مسئولیت نیز، در پی کسب سهم بیشتر در سیاست، با بازدیدهای منظم از آناتولی به سخنرانی‌های آتشین می‌پرداخت. یکی از این سخنرانی‌ها که در سیرت ایراد شد وقعه‌ای در زندگی سیاسی وی ایجاد کرد.

اردوغان به عنوان شهردار استانبول در صدد برآمد تا با ابتکاراتی به بازیابی حافظه عثمانی و تحکیم هویت اسلامی بپردازد. او علاوه بر مرمت ویرانه‌هایی از معماری عثمانی، سالگرد فتح قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳ را به بهانه‌ای برای یک رویداد عمده فرهنگی مبدل ساخت. مدل او به نوعی متفاوت با سلیقه و عملکرد جمهوری، معطوف به تکریم میراث عثمانی بود که وی آن را جهان‌بینی و حافظه‌ای بدیل جمهوری تلقی می‌کرد.

اردوغان با تکیه بر پارسای و استفاده از زبان دینی در مباحث عمومی، به «منجی» و «نماد» جنبش اسلامی مبدل شد. ورای نمود عمومی تعصب دینی

و پای‌بندی به دموکراسی، عطش وی برای اعمال مالکیت و قدرت و نیز برای «قیادت» به جای «حکمرانی» بر حزب و کشور مشهود بود. برای اردوغان اسلام منبع هویت، شبکه‌ای برای بسیج اجتماعی و سرمایه‌ای معنوی، قابل سرمایه‌گذاری در حیطه سیاسی، شناخته می‌شد. به‌رغم برداشت فراگیر موجود در زمینه تعصب دینی اردوغان، او به‌ندرت به سیاستی منبعث از یک اندیشه عدالت-محور اسلامی پرداخته است. نقطه ضعف عمده حکومت اردوغان فسادگسترده پیرامون او و در دولت او است. او نه تنها در پی آشتی با کمالیست‌ها یا چپ‌گراها نبوده بلکه مرهمی بر زخم شکاف بین سکولارها و اسلامی‌ها نگذاشته و نیز دل به مشورت و همدلی لازم برای چنین اجماعی نداده است.

اردوغان خود را به‌جای این‌که در محاصره خبرگان قرار دهد، محصور کسانی ساخته که تابع فرامین اویند و صرفاً کاری را پیش می‌برند که او از آنان می‌خواهد. از این‌رو نقطه مقابل اربکان است که همواره ترجیح می‌دهد، هر جا که بتواند، تفویض اختیار کند. اردوغان توانایی فراوان در جذب دیگران دارد و به قواعد، نهادها و دیوان‌سالاری بی‌علاقه است. در بافت ترکیه، او به نظامی تعلق دارد که شانه زیر بار دیوان‌سالاری، قوانین و نهادهایی از پا افتاده دارد و تا حد زیادی آن را توجیه می‌کند. از بسیاری جهات محبوب‌القلوب تندمزاج و رک‌گویی است که ورای فروض جا خشک کرده اجتماعی حقیقت‌عریان را رو می‌کند.

### اردوغان سیاست‌مدار

در حالی که دشمنان سیاسی اردوغان انتظار بی‌تفاوتی عمومی نسبت به زندانی شدن وی را داشتند، حامیان او امیدوار به بالا رفتن محبوبیت او بودند. گروه‌های اسلامی، به‌خصوص پیروان جنبش دیدگاه ملی، اردوغان را در زندانی که وی در آن قربانی همدستی بین ارتش و انجمن سکولار بازرگانی - نهادهای تنها تشنه منافع خود - بود فراموش نکردند. مردم که او را قربانی نظام

فاسد سیاسی می دانستند برای رأی دادن به او بسیج شدند و به این ترتیب امید خود را به کارکرد نظام انتخاباتی به عنوان مهر پایانی بر فساد همیشگی و بی عدالتی سیاسی نشان دادند. در نتیجه می توان گفت خیزش اردوغان ریشه در باور مردم به نظام انتخاباتی و نقش آرایشان در تغییر چشم انداز سیاسی کشور دارد. اردوغان، به اتکای محبوبیت فزاینده خود و مواجه با واقعیت سازش ناپذیری نهاد حکومت، در کسوت یک میانه‌رو، به انتقاد آشکار از سیاست‌های رئیس سابق خود، اربکان، پرداخت. او نیز چون اوزال بر دو مسئله متمرکز شد: توسعه اقتصادی و گسترش دموکراسی. خصوصی سازی کلید جادویی اردوغان برای حل مشکلات اقتصادی و مسئله بهداشت و درمان ترکیه بود. در این فرآیند از موازین کپنهاک به عنوان نقشه راهی به سوی گسترش دموکراسی و حقوق بشر بهره‌برداری و از تقاضای عضویت کامل در اتحادیه اروپایی حمایت کرد. اردوغان با فاصله گرفتن از ریشه‌های اسلامی خود، و حتی در مواردی شوریدن بر آن‌ها، بر محبوبیت خود نزد رأی دهندگان راست میانه افزود. هر چند این رویکرد موجب رفع ظن و تردید نهاد حکومت نسبت به نیات «واقعی» او در برچیدن اصول اساسی جمهوری نشد. ارتش هیچ‌گاه گرایش ادعایی اردوغان به میانه‌روی را باور نکرده و در مواردی اخطارهایی نیز به او داده است.

اردوغان محبوب‌ترین و پرجذبه‌ترین سیاست‌مدار در ترکیه معاصر است. (۱۶) شمار زیادی از مردم ترکیه، از آن‌جا که همواره در شرایطی به نوعی ناسازگار با قانون درگیرند (خانه یا مغازه‌شان روی زمین متعلق به دولت بنا شده یا مالیات مقرر را نمی‌پردازند) و همچنین با حکومت بر سر موازین رفتار اخلاقی و شیوه خاص زندگی خود رودررو هستند، اردوغان را مهر تأییدی بر شرایط‌شان می‌دانند و با وی احساس نزدیکی می‌کنند. اردوغان اندک از دموکراسی و فراوان از آزادی می‌گوید. برداشت وی از آزادی، با تمرکزی که بر ضرورت رفع موانع و دخالت‌های موجود دارد، چه بسا تا حد زیاد منفی باشد. او با سودای کاستن از قدرت و گستره نفوذ حکومت،

به عنوان پیش نیاز آزادی، بر نقش اقدامات انسان دوستانه و تلاش هایی  
 داوطلبانه در درمان دردهای اقتصاد بازار تأکید می کند. از نگاه اردوغان نظم و  
 آرامش ثمره رشد اقتصادی است و کارآفرینی که موجب بالا رفتن  
 خطرپذیری مردم و در نتیجه بهبود شرایطشان می گردد، پیش فرض آن  
 به حساب می آید. وی تأثیر نیروهای دینی، واقعیات اقتصادی و فشارهای  
 جمع گرایانه بر آزادی را نادیده می گیرد و نیز این واقعیت را که بازار آزاد بدون  
 برخی نقش آفرینی های مثبت دولت نمی تواند همیشه عامل رشد اقتصادی و  
 ارتقای سطح زندگی باشد مورد غفلت قرار می دهد.

اردوغان از آن رو محبوب است که شأن برابر برای وجوه مادی و اخلاقی  
 حیات انسانی قائل است و علاوه بر ترسیم مقصدی روشن برای آینده  
 سیاسی ترکیه - عضویت در اتحادیه اروپایی - مدافع همسازی با وجوه  
 اخلاقی و احساسات معنوی مردم است. وی با تأکید خود بر وجوه مادی و  
 معنوی زندگی، هم اصلاح طلب و هم محافظه کار است. نه در پی خلق هویتی  
 تازه یا جامعه ای تازه، که چون بیشتر محافظه کاران، تنها «بازتعریف»  
 مناسبات و هویت های موجود در فضای بازار را دنبال می کند.

هدف غایی اردوغان همبستگی حزبی است و بدون آن هیچ چیز را  
 قابل تحقق نمی داند. او چون پلی بین اسلام گرایان - اعم از جوان و  
 سالخورده، دارا و ندار، نوگرا و سنت گرا - شهردار، فعال سیاسی و قهرمانی  
 در بند بوده و اینک نیز نخست وزیر ترکیه است. وی هم زمان نماد و مظهری از  
 گذشته دیرین عثمانی و جمهوری نوین ترکیه به حساب می آید. هر چند  
 اردوغان، به عنوان جانشین اربکان با او تفاوت هایی دارد اما در وجهی مهم از  
 همان جنس است: چون اربکان قدرت طلب است و نه چندان دلداده افکار!  
 در حالی که جایگاه ملی اربکان ثمره تمرکز وی بر مسائل ملی یا بین المللی و  
 دوری گزینی از مسائل محلی بود، اردوغان غرق در سیاست ورزی محلی و  
 شیوه های مدیریت خرد است. او در جهانی سیر می کند که در آن کهنه و نو،  
 سکولار و دینی، مدرن و سنتی قادرند در کنار هم و در زمان و مکان واحد

به سر برند. اربکان در عین حال که افسانه را بر واقعیت برتری می داد، بیش از تقابل، سودای مشارکت داشت و همواره طالب مصالحه بود.

با وجود اشرافی که اردوغان بر دو حوزه سیاست داخلی و خارجی دارد، از جهات بسیار به نظر می رسد فراسوی چیرگی و فرادستی وی، اصولاً حزب عدالت و توسعه یا جنبشی وجود ندارد! فرآیند دموکراتیزاسیون و انقلاب حقوق بشری تا حد زیاد تنها تا پشت درهای حزب جریان دارد. اردوغان در مواردی از نمایندگان خود در مجلس به خاطر ارائه اصلاحیه هایی به لوایح دیوان سالاری دولتی انتقاد کرده است. (۱۷) این که او از نمایندگان خود تنها انتظار رأی دادن دارد، نه بحث درباره لوایح دستپخت این دیوان سالاری، خود نشانه ای از درونی نشدن هنجارهای دموکراتیک بررسی لوایح و فراگردهای مرتبط با آن در اردوغان است. وی ظاهراً اختیارات خود را فراسوی ابزارهای حقوقی می بیند و پذیرای هیچ گونه بحث و مخالفتی از درون نیست. استیفن کینزر<sup>۱</sup>، گزارشگر و نویسنده نیویورک تایمز، با نتیجه گیری از دیدارهای خود با اردوغان می نویسد: «او تعصبی آتشین نسبت به اقتدار خود دارد و خود، و نه حزب یا دولتش را، تنها نیروی محرک ترکیه امروز می داند. (۱۸) او برای خود رسالتی الهی برای رهبری کشورش قائل است و از این رو انتقاد را بر نمی تابد. در بحث تفاوت های اربکان و اردوغان، می توان بر اصرار اربکان بر ثبات و ناسیونالیسم دینی تکیه کرد، در حالی که اردوغان بر تغییر تأکید دارد و به یاری دموکراسی محافظه کار در پی سیاست زدایی از اسلام است. عمل و رابطه سازی راهبرد اردوغان است که در تحرک و رفتار ظاهری او نیز تجلی می کند. او در جهان پسا-عقیدتی امروز، به نوعی که بی شباهت به تونی بلر و بیل کلینتون نیست، راه حل های ابداعی و خودساخته را به افکار و ایده های بزرگ ترجیح می دهد. مصلحت گرایی سرسخت است که بیش از آن که سنگ اندیشه را به سینه بزند

بر احساسات و عواطف جمعی پای می فشارد. برای اردوغان سیاست‌ورزی حزبی در وفاداری و اطاعت از رهبری خلاصه می‌شود و همیشه بیش از کار گروهی شیفتهٔ امر و نهی و بالمآل مطیع ساختن دیگران است.

برخی مدعی‌اند که اردوغان متعصب، انعطاف‌ناپذیر و قدرت‌طلب است که عادت به پیش‌داوری دارد، و قدرت و ثروت انگیزه‌های اصلی او هستند. ممکن است دور از واقع نباشد که انتقادناپذیری او را بیش‌تر پای‌بند حلقهٔ چاپلوسان پیرامونی ساخته تا روشنفکرانی فراتر از تراز فکری خود. گفته می‌شود که وی ژرف‌اندیش نیست و نیاز مفرطی به تأیید دیگران دارد. برای وفاداری، به‌عنوان یک فضیلت، ارزش قائل است و بی‌شک توانایی جذب پیروانی به‌شدت وفادار را دارد، که خود نیز وفادارانه به آنان پاسخ می‌دهد. او «مرد» «حلقهٔ مردان» است و در جمع مردان، بیش از زنان، احساس آسودگی می‌کند. یک بازیگر واقعی است و در برابر جمعیت بهترین شرایط خود را دارد و جذبه‌ای بیش از هر موقعیت دیگر. جمعیت به او نیرو می‌بخشد و توانمندش می‌سازد. او با این همه به‌حدی از فاصله نیز محتاج است و از نزدیکی یا صمیمیت احساس تهدید نیز دارد. اهل مزاح، حداقل دربارهٔ خودش، نیست. زمانی از کاریکاتوریستی به این خاطر که او را چون گربه‌ای در چنبرهٔ گلولهٔ کاموایی کشیده بود، شکایت کرد.

دلیل این عدم‌توازن شاید ساختار شخصیتی چندپاره و تا حدودی غیرمنسجم او باشد. به زبان رایانه‌ها و سیستم‌ها اتصال‌پذیری درونی شخصیت وی دچار ضعف و نارسایی است. او مجموعه‌ای از تضادها است: پرجذبه اما نه چندان خردورز، محبوب‌القلوب اما خودپسند، هوادار آزادی بازار اما دلبستهٔ جامعه‌ای دینی؛ پوپولیست اما قدرت‌طلب. اردوغان واقعی کدام است؟ شاید مردم در هویت‌های متعارض وی نمودی از شأن سیاسی خودشان را می‌یابند! فلسفهٔ مدیریتی او ترکیبی برگرفته از اقتصاد سیاسی لیبرال است که خصوصی‌سازی را دوی همهٔ مسائل اجتماعی اسلام سنتی می‌داند. او به‌جای این‌که برای شناخت ثقل مشکلات اساسی خبرگان و

هوشمندانی را گرد خود جمع کند، خود را محصور دار و دسته‌ای محدود از روشنفکرانها و بازرگانان کم‌تجربه و نیز دوستان وفاداری ساخته که تنها در ستایش رهبر غنی و گشاده دست‌اند.

### زبان سیاسی اردوغان

پیروزی‌های انتخاباتی اردوغان در نوامبر ۲۰۰۲ و ژوئیه ۲۰۰۷ بازگوکننده برداشت خاص او از سیاست است. وی به‌عنوان یک فعال سیاسی - اسلامی در درون جنبش دیدگاه ملی اربکان و سپس در مقام شهردار استانبول دریافته بود که سیاست لزوماً امری محلی است. سیاست‌ورزی در این سطح ربطی به افکار بزرگ یا ایدئولوژی‌های رهایی‌بخش ندارد و بیش‌تر ارائه خدمات اجتماعی و تأمین نیازهای اساسی مردم را در کانون توجه قرار می‌دهد. سیاست برای اردوغان به معنای رفع حاجات روزمره و نیز ابزاری برای پاسخ به مطالبات عمومی است. او بنا به تجربه خود در استانبول به این نتیجه رسیده بود که منبع اصلی مشروعیت حزب عدالت و توسعه رفع نیاز مردم و تأمین «عدالت برای همه» است. چنین رویکردی اردوغان را به‌عنوان عمل‌گراترین رهبر در تاریخ ترکیه، با نازل‌ترین پای‌بندی به ایدئولوژی شناسانده است. سیاست‌های حزب عدالت و توسعه معطوف به مسائل محلی و نیازهای عملی ترکیه و در واقع سیاستی محلی - محور در مقیاس ملی است.

مفهوم ناسیونالیسم در ترکیه در حال تغییر است و در آن عشق به آتاتورکیسم جای خود را به عشق به وطن داده است. اردوغان احساس خاصی از ناسیونالیسم یا ترک بودن ندارد. هویت غالب بر او اسلام است و به جهان از منظر دینی می‌نگرد. به‌عنوان مثال، او در سخنانی که در سیرت ایراد کرد، و به‌خاطر آن نیز شدیداً مورد انتقاد قرار گرفت، با حمله به شکاف‌های موجود میان شهروندان ترک، منبعث از قومیت و منطقه‌گرایی، بر پیوندهایی که عامل همبستگی جمعی در این کشورند تأکید گذارد. وی در این سخنرانی گفته بود: «وقتی در دانشگاه درس می‌خواندم غالباً به من می‌گفتند، تو اهل

ریزه<sup>۱</sup> و یک لاز<sup>۲</sup> هستی.» اردوغان زمانی با اشاره به این گفته‌ها، دربارهٔ هویت خود از پدرش پرسیده بود. پدرش پاسخ داده بود که او نیز از پدرش، در جواب همین پرسش، شنیده است: «هنگام موت، خداوند تنها از ما می‌پرسد: 'خدای تو کیست؟ رسول تو کیست؟ دین تو چیست؟' او از ما نمی‌پرسد: 'از چه قومی هستی؟' بنابراین وقتی کسی از قومیت تو پرس و جو می‌کند، تو تنها باید پاسخ دهی: 'خدا را شکر که من یک مسلمانم! همین!'»

برای اردوغان هویت شاخص فرد اسلام است. او نگاه بسته‌ای به ملت یا ناسیونالیسم دارد. این نگاه نه دلیل میهن‌پرست نبودن او که نشان از شکل‌گیری جهان‌بینی او در سایهٔ تربیت دینی دارد. او در همان سخنرانی، در کنار این «علقهٔ دینی» از «شهروندی» نیز به عنوان علقهٔ ثانوی یاد کرده بود. سیاست - خدمت به مردم - اینک محدود به حمایت از حکومت قانون و نظام‌های ارزشی مشترک جامعه است. حزب عدالت و توسعه با گسستن از دیدگاه‌های دینی - ناسیونالیستی، و تأکید بر نگاهی چندفرهنگی، شناسایی حقوق فرهنگی اکراد و دست شستن از موضع خشک ناسیونالیستی در رابطه با مسئلهٔ قبرس، قصد فاصله گرفتن از ناسیونالیسم قومی یا دولت - محور ترک را دارد. حزب عدالت و توسعه در چارچوب برنامهٔ حزب، نسبت به «شناسایی تفاوت‌های فرهنگی در قالب حکومتی دموکراتیک» متعهد است. (۱۹)

اردوغان در بازدیدی از مسکو، با کارگری کرد به نام ذوالفقار بوران مواجه شد که در کارگاه احداث مرکز تجاری ترکیه کار می‌کرد. این نخستین باری بود که اردوغان نظرات خود دربارهٔ مسئلهٔ کردی را به صورت علنی مطرح می‌ساخت. پاسخ‌های او بازتاب‌دهندهٔ موضع و ساختار فکری وی دربارهٔ مسئلهٔ کردی است و نگاه او به ناسیونالیسم و نقش هویت اسلامی را آشکار می‌سازد: (۲۰)



بوران: شما باید مسئله‌کردی را حل کنید!

اردوغان: من در سیرت ازدواج کرده‌ام.

بوران: بسیار خوب! اما کردها از اقوام تاریخی جهان‌اند.

اردوغان: این چیزها را می‌دانم. من در سیرت ازدواج کرده‌ام و همسری از سیرت دارم.

بوران: بسیار خوب! من ازدواج نکرده‌ام و قصد آن را دارم. کردها تاریخی ده هزار ساله دارند.

اردوغان: چند سال؟

بوران: طور دیگر بگویم. تاریخ مدونی به طول ده هزار سال داریم، ما هزاران سال با ترک‌ها زندگی کرده‌ایم.

اردوغان: تو از کجا با این تاریخ ده هزار ساله آشنا شده‌ای؟

بوران: می‌شود تحقیق کرد و آموخت. ما هزاران سال است با ترک‌ها زندگی می‌کنیم. ما می‌خواهیم این مسئله حل و این مصیبت تمام شود.

اردوغان: تو اصلاً نباید فکری مسئله‌ای وجود دارد. تو باید طوری فکری که اصلاً مسئله‌ای در میان نیست. مسئله موقعی مسئله است که تو آن را مسئله بدانی. اگر خودت آن را مسئله ندانی موضوع منتفی است. ما فکر می‌کنیم چنین مسئله‌ای اصلاً وجود ندارد.

بوران: شما به عنوان یک دولت تک‌حزبی قدرت را در دست دارید و بعید نیست آن را از دست بدهید. شما نباید این‌گونه به مسئله نگاه کنید. من یک کارگر هستم، اما وقتی به سیاست فکر می‌کنم ... اجویت و خیلی‌های دیگر به قدرت رسیدند اما آن را از دست دادند ... وقتی شما هم این‌طور از کنار مسائل می‌گذرید ...

اردوغان: من چنین مسئله‌ای را قبول ندارم و اصلاً وجود آن را انکار می‌کنم. ببین! من از سیرت زن گرفته‌ام و خیلی هم از این بابت خوشحالم. همین! تو باید مسئله را این‌طور ببینی. وقتی این‌طور به مسئله نگاه کنی دیگر مشکلی وجود نخواهد داشت.

بوران: آقای نخست‌وزیر، من هم این را تجربه کرده‌ام. من دوستان ترکی دارم که واقعاً چون برادر با هم زندگی و کار کرده‌ایم.

اردوغان: می‌توانیم بگوییم همه‌مان اهل ترکیه‌ایم.

بوران: ما جانمان را هم به‌خاطر ترکیه می‌دهیم.

اردوغان: بله. درست است. در این صورت تو می‌توانی بگویی، «من یک ترک هستم.» و یک ترک می‌تواند بگوید، «من یک ترک هستم.»

بوران: به هر حال چندان فرقی نمی‌کند.

اردوغان: می‌توانی بگویی همه ما برادریم.

بعد از این گفت‌وگو، نخست‌وزیر بوران را در آغوش کشید و به او گفت: «من تو را به‌خاطر خدا دوست دارم.»

این مکالمه، ما را در رمزگشایی از برداشت منفی اردوغان از ناسیونالیسم و قومیت، به‌عنوان عوامل محرک اقدام سیاسی، یاری می‌دهد. از نگاه اردوغان، یک ملت جامعه‌ای دینی است و مردم ترکیه با اشتراک در اسلام ملت واحدی را تشکیل می‌دهند. این دیدگاه صرف‌نظر از این‌که مانع اردوغان در تدوین راه‌حلی عملی برای مسئله کردی بوده، موجب شده که بسیاری از ناسیونالیست‌های ترک چنین تصور کنند که دولت حزب عدالت و توسعه قصد ترک‌زدایی از ملیت ترک را دارد.

برای حزب عدالت و توسعه سکولاریسم به مفهوم آزادی دین از دخالت دولت و حمایت از حقوق دینی است. از نگاه اردوغان، سکولاریسم لازمه دموکراسی است اما نباید حدود آن را تعیین کند. (۲۱) تلقی اردوغان از سکولاریسم تا حد زیادی به‌نظر سلیمان دمیرل شبیه است که معتقد بود نباید سکولاریسم را دشمن دین به‌حساب آورد: حکومت می‌تواند سکولار باشد اما افراد می‌توانند نباشند. اردوغان می‌گوید:

من قبل از هر چیز یک مسلمانم و به‌عنوان یک مسلمان می‌کوشم تا با الزامات دین سازگار باشم. من در برابر خداوندی که مرا آفریده مسئول هستم

و سعی در ادای این مسئولیت دارم. در حال حاضر نیز سخت می‌کوشم تا دین را به‌عنوان امری خصوصی در زندگی سیاسی خود دخالت ندهم. یک حزب سیاسی نمی‌تواند دین‌دار باشد. دین به افراد تعلق دارد. در غیر این صورت از آن سوءاستفاده خواهد شد و دین والاتر از آن است که مورد سوءاستفاده یا بهره‌برداری قرار گیرد. (۲۲)

با وجود این، حزب عدالت و توسعه توان بالقوه ویرانگر بازار را نادیده گرفته است. نیروهای بازار در ترکیه نیاز به دستکاری و تعدیل دارند اما حزب عدالت و توسعه فاقد نگرش و سیاست‌های لازم برای مهار بسیاری از آثار منفی بازار بر جامعه است. اخلاقیات حزب عدالت و توسعه منبعث از عمل‌گرایی آن است و در کسوتی اسلامی از گفتمان حقوق بشری تأثیر می‌پذیرد. حزب عدالت و توسعه با تعریف خود از آتاتورکیسم، در چارچوب دموکراسی، در واقع قصد بازتعریف آن را دارد. (۲۳) اردوغان در سخنرانی ۱۰ نوامبر ۲۰۰۴ خود در شورای عالی زبان و تاریخ آتاتورک<sup>۱</sup>، ضمن بازتفسیری از اصول آتاتورکیسم و یاد کردن از آن، نه به‌عنوان واقعیتی ثابت و همیشگی که صرفاً قواعدی نظری برای نوسازی جامعه، به نوعی ساختارشکنی کرده است: (۲۴)

همان‌طور که می‌دانیم آتاتورک نه یک ایدئولوژی ارائه کرد، نه وعده آن را داد، و نه آن را بر مردم تحمیل کرد. اساس جهان‌بینی او عقلانیت است. هدف او خلق تمدنی مدرن بر اساس منطق، عقلانیت، و واقعیات روزمره زندگی بود. ما از این واقعیت آگاهیم که مصطفی کمال آتاتورک هیچ‌گاه افکار جامد و ثابت را جدی نمی‌گرفت. آتاتورک با دیدگاهی همسو بود که پذیرای توسعه و پیشرفت باشد و در این فرآیند منطق راهبر او بود... جمهوری خواهی، حاکمیت ملی، دولت-ملت و سکولاریسم اصول بنیانی ترکیه‌اند.

اردوغان سخت کوشیده است تا با فاصله گرفتن از دیدگاه‌های افراطی گذشته، خود را در انگارهٔ محافظه‌کاری هوادار اتحادیهٔ اروپایی بازآفرینی کند. برداشت حزب عدالت و توسعه از سکولاریسم تا حد زیاد به نگاه دمیرل یا علی فؤاد باسگیل، استاد برجستهٔ حقوق و مؤلف یکی از جامع‌ترین تألیفات دربارهٔ سکولاریسم شباهت دارد.

اردوغان بیش از روشنفکر بودن سیاست‌مداری عمل‌گرا است. لازمهٔ قبول تضاد در نگاه‌های انسان‌های شاخص - که غالب ما چنین گرایشی داریم - تحمل ابهاماتی در این نگاه‌ها نیز هست. او می‌تواند به‌جای سرپوش گذاشتن کامل بر این تضادها، آن‌ها را در وجوه مختلف شخصیتش تقسیم کند و به همهٔ آن‌ها مجال تجلّی - اما نه هم‌زمان - بدهد. او مردی خودساخته و برخوردار از موهبت بازآفرینی خود در موارد ضرورت است و در حال تکامل و تحولی دائمی. حتی ممکن است در مواردی از کُنه افکار خود نیز، که همواره آن را در قالب مطالبات عمومی می‌ریزد، مطلع نباشد.

یکی از نقاط ضعف عمدهٔ حزب عدالت و توسعه، و چه بسا نقطه قوت آن، فقدان هویتی شفاف و مدون است. بحران سال ۲۰۰۷ و فهرست جدید نمایندگان حزب عدالت و توسعه، نامتجانس‌تر از گروه پیشین، مسبب تأخیر در شکل‌گیری هویت سازمانی حزب بود. در حال حاضر تنها ملات پیوندهندهٔ حزب و شکل‌دهندهٔ هویت آن اردوغان است. اوست که توانایی برقراری مناسباتی رودررو، صمیمی و واقع‌گرایانه میان ترکیه، اروپای غربی و نیز آمریکا را دارد. افزون بر آن، اوست که به‌عنوان رهبر واقعی حزب بر نمایندگان حزبی حکم می‌راند. اردوغان با این همه و با همهٔ اقتدار قاطعی که در پارلمان دارد، در محاصرهٔ مسئولان غیرمنتخب، قوهٔ قضاییه و رسانه‌ها، انتظارات حامیان اصلی خود را برآورده نشده می‌بیند. در نتیجه او با احساسی دوسویه دست‌وپنجه نرم می‌کند - محاصرهٔ موصوف از یک سو و نگرانی از زوال احتمالی پایگاه اصلی حامیان خود

به خاطر بی پاسخ ماندن مطالباتشان از سوی دیگر. چشمداشت حامیان حزب عدالت و توسعه از دولت اردوغان حل مشکلات عمده اقتصادی و سیاسی است. در حوزه اقتصاد، مشکل بزرگ او بیکاری و وخامت توزیع درآمدها است. در عرصه سیاسی، خواست هواداران حزب بسط آزادی‌های دینی به منظور ایجاد زمینه لازم برای انجام فرایض دینی شمار فراوان حامیان محافظه‌کار حزب است. به عبارت روشن‌تر آنان متوقع راه‌حلی شایسته برای مسئله روسری و سپس مدارس امام خطیب هستند. اردوغان ناگزیر از برقراری توازنی میان لیبرالیسم و اصول بنیانی جمهوری بوده است. وی در ۲۵ آوریل ۲۰۰۶، در تشریح دیدگاه خود در این باره برای گروهی از اعضای حزب، گفته است:

دولت حزب عدالت و توسعه پروژه‌های بسیار مهمی برعهده گرفته و تصمیمات بسیار مهمی اتخاذ کرده که در آینده از آن به عنوان انقلابی خاموش یاد خواهد شد. مهم‌ترین آن‌ها پاسداری موازی از اصول جمهوری و دموکراسی از طریق ایجاد شرایط لازم برای رشد اقتصادی و معنوی مردم و نیز از طریق از میان برداشتن موانع اقتصادی و اجتماعی محدودکننده حقوق و آزادی‌های اساسی بوده است. حقوق و آزادی‌هایی که در قانون اساسی ما به عنوان رسالت و هدف حکومت بر آن تأکید شده است. (۲۵)

یکی از تحولات عمده در مشی سیاسی جمهوری، حفاظت از اصول سکولاریسم و ناسیونالیسم در فراگردی دموکراتیک است. به باور اردوغان حزب عدالت و توسعه، «آگاه است که اصول جمهوری را نمی‌توان از طریق دموکراسی بسته و ناشکیبا حفظ کرد. حفاظت از اصول جمهوری و دموکراسی می‌بایست به موازات یکدیگر صورت گیرد.» (۲۶)

## عبدالله گل: مرد شماره ۲

تو در کشورت یک بیگانه‌ای و در موطنت یک مطرود  
نجیب فاضل

برای شناخت عبدالله گل، می‌بایست ریشه‌های فکری و ذهنی او را، به عنوان نقشه راه رفتارهای سیاسی او، شناسایی کرد. گل که در دوران جوانی درباره نقش حکومت، ملت، دین، سکولاریسم و غرب، اصولاً در چارچوب نوشته‌های نجیب فاضل کساکورک، نظریه پرداز برجسته ضد چپ و اسلام‌گرا، می‌اندیشید، در دوران بلوغ، به عنوان سیاست‌مداری بسیار عمل‌گرا، رفتارهایی بیش‌تر متأثر از نیروهایی چیره بر سیاست و اقتصاد دارد. — به خصوص دخالت‌های نظامیان در سال ۱۹۹۷ و نیز اقدام آنان در سال ۲۰۰۷ علیه نامزدی وی برای ریاست جمهوری.

او نخستین فردی بود که علیه رهبری حزب فضیلت به سرکردگی اربکان شورید. اولین نخست‌وزیر حزب عدالت و توسعه اکنون یازدهمین رئیس‌جمهوری ترکیه است. مقامی که پیش از آن عهده‌دار پاسداری از دکتربین کمالیستی در این کشور بود. اعلام نامزدی او از سوی اردوغان در آوریل ۲۰۰۷ جنجال فراوان برانگیخت و حتی موجب صدور بیانیه‌ای از سوی ارتش ترکیه شد. دلیل این جنجال‌ها چه بود؟ آیا وی واقعاً تهدیدی برای سکولاریسم در این کشور به حساب می‌آمد؟ مقاومت در برابر نامزدی وی از سوی دانشگاه‌ها، قوه قضاییه، بخش سکولار جامعه مدنی و نیز ارتش، با دامن زدن به یک بحران قانون اساسی، نهایتاً به برگزاری انتخابات زودرس ژوئیه سال ۲۰۰۷ منجر شد. نامزدی وی برای حامیان اسلام‌گرای حزب عدالت و توسعه چه معنا و مفهومی داشت؟ گل در جریان نامزدی برای پست ریاست جمهوری، دقیقاً زیر ذره‌بین رسانه‌ها و مخالفان خود بود. او متأسفانه با تکذیب تقریباً تمامی اظهارات مناقشه‌برانگیز، و حتی قابل دفاع، خود ترجیح داد راه آسان‌تر را برگزیند. چنین رویکردی موجب کاهش اعتماد

عمومی نسبت به او و موضع جدیدش مبتنی بر طرفداری از اتحادیه اروپایی شد. به عنوان مثال، عبدالله گل در ۸ مارس ۱۹۹۵، در دوره نمایندگی پارلمان، نظرات خود را درباره عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی به این شرح ابراز کرده بود:

در روابط ترکیه با اتحادیه اروپایی همه چیز یکسویه است. هر جا پای منافع اروپا در میان باشد، ترکیه با بالا بردن دست‌های خود حاضر است هر امتیازی را بدهد. این وادادگی حاصل سیاست همیشگی عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی، صرف‌نظر از هزینه‌های آن برای منافع ملی کشور، است. تا زمانی که دولت چنین بیاندیشد، ترکیه به جای ورود به خانه ثروتمندان اروپایی، ناگزیر از سکونت در لانه سگی در گوشه باغچه‌ای در آن خواهد بود! ورود ترکیه به اتحادیه اروپایی افسانه‌ای موهوم است. ترکیه هرگز اجازه پیوستن به اتحادیه اروپایی را نخواهد یافت و از آن‌جا که این اتحادیه، اتحادیه‌ای مسیحی است ترکیه هرگز به عضویت آن پذیرفته نخواهد شد. (۲۷)

گل اما بعد از این اظهارات، زمانی که وزیر امور خارجه بود، با زبان و دیدگاهی متفاوت، از ادغام کامل ترکیه در اتحادیه اروپایی حمایت کرد. شعار اصلی او این بود: «ما چگونه می‌توانیم به اروپا برسیم و در عین حال پاسدار ارزش‌های فرهنگی و هویتمان باشیم؟» هر چند بسیاری از مردم این تناقض را به حساب نوعی «تقیه» دینی می‌گذارند، سازنده‌تر اما این است که آن را بازتابی از دگردیسی او بدانیم. او، برخلاف اردوغان، تحصیل کرده و نسبتاً فاضل است و به زبان انگلیسی تسلط دارد. انسانی صمیمی است و فهم او از ماهیت حکومت تفاوت‌هایی با اردوغان دارد. از نگاه گل، حکومت ترکیه تبلور یک وجدان جمعی و مرجع غایی امنیت ملی است. او برخلاف اردوغان یک دیدگاه بسیط تمدنی دارد.

گل در ۲۹ اکتبر ۱۹۵۰ در کایسری متولد شد. در این شهر به مدرسه رفت

و برای تحصیل در رشته اقتصاد در دانشگاه استانبول ثبت نام کرد. دکترای خود را از این دانشگاه گرفت و دو سال نیز در لندن و اکستر گذراند و در دانشگاه ساکاربا به عنوان استادیار پذیرفته شد. دو سال اقامت در لندن سال های دگرگونی او بود و بر وسعت دید فرهنگی وی افزود. او در این سال ها آشنایی بیشتری با مدرنیته پیدا کرد. در سال ۱۹۸۱ شغل آکادمیک خود را رها کرد و به عنوان مشاور بانک توسعه اسلامی تا سال ۱۹۹۱ در این بانک به خدمت مشغول بود. سال های خدمت او در جده به عنوان مشاور بانک یاد شده بر عمق اطلاعات و دانش او افزود. او در این بانک با مشکلات جهان اسلام که همواره از شرایط اجتماعی-سیاسی آن رنج می برد آشنا شد. با شرکت در انتخابات سال ۱۹۹۱، شغل خود را رها کرد و به نمایندگی از استان کایسری به عضویت پارلمان ترکیه درآمد. اربکان گل را به عنوان نایب رئیس امور بین المللی حزب رفاه منصوب کرد. وی به این ترتیب به نقطه اتصال حزب خود با جهان خارج مبدل شد. در کنفرانس های فراوان شرکت کرد و در نشست های گوناگون به عنوان نماینده کشورش حضور داشت. با انتخاب مجدد در انتخابات سال ۱۹۹۵ در دولت پنجاه و چهارم به ریاست اربکان به عنوان وزیر مشاور منصوب شد و سخنگوی دولت نیز بود. گل در سال ۱۹۹۹ نیز از سوی حزب فضیلت و سپس در سال ۲۰۰۲ از سوی حزب عدالت و توسعه به نمایندگی مجلس انتخاب شد. زندگی سیاسی گل خلاصه ای از روند تکامل بازیگران جدید صحنه دگردیسی آناتولی است.

### الگوی روشنفکری گل: نجیب فاضل کساکوپر

احمد حمدی، پدر گل، ابتدا خطیب مسجد شهر کوچک گولوک بود که در پی خدمت نظام وظیفه خود به شغلی در کارخانه دفاع هوایی پرداخت و از همان جا نیز بازنشسته شد. گل خواهر و برادری نیز دارد. پدر او دستی در سیاست نیز داشت و در انتخابات پارلمانی سال ۱۹۷۳، به عنوان نامزد نمایندگی از حزب رستگاری ملی، شکست خورد. فعالیت گل در برنامه



تبلیغات انتخاباتی رجایی کوتان در کایسری در سال ۱۹۷۴ اولین تجربه مستقیم سیاسی وی بود.

گل که به خانواده‌ای مذهبی و محافظه‌کار تعلق داشت، در دوره دبیرستان آثار نجیب فاضل کساکورک، نورالدین توپجو و سزائی کاراکوچ را مطالعه می‌کرد، که مهم‌ترین روشنفکران مسلمان ترک در آن زمان بودند. به گفته گل: «مهم‌ترین روشنفکری که تأثیر مهمی بر جهانی‌بینی من داشت نجیب فاضل کساکورک بود. او نه تنها یک روشنفکر فعال که مبارزی علیه سرکوب و اختناق بود.» (۲۸) افکار گل در جریان پیوند فکری او با جنبش بزرگ شرقی کساکورک شکل گرفت که قصد آن ترکیب اسلام‌گرایی، ناسیونالیسم ترک و محافظه‌کاری بود. (۲۹)

برای فهم اندیشه‌های گل می‌بایست تأثیر قاطع کساکورک بر وی را که ضمن انتقادهای عامه‌پسند از برنامه غربی‌سازی کشور رویکردی اسلام‌گرایانه داشت مورد بررسی قرار داد. وی با تأکیدی بر ناسیونالیسم ترک و میراث عثمانی، نقش مهمی در تقارب اسلام و ناسیونالیسم ایفا کرد و به عنوان اسلام‌گرایی ناسیونالیست به «دشمن شماره یک جنبش چپ» در ترکیه مبدل شد. کساکورک به این ترتیب مهندسی و طراحی فکری جنبشی اسلامی - ناسیونالیست و ضدکمونیست را که پیوندی نزدیک با احزاب اسلامی و ناسیونالیست نیز داشت، برعهده گرفت. او در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نماد و نشانه ضدیت با برنامه غربی‌سازی، حزب جمهوریت خلق و جنبش چپ بود. خطابه‌های سیاسی وی القاکننده نمادها و اشاراتی دینی و عثمانی بود. افکار خود را در نشریه بویوک دویو (۱۹۷۵-۱۹۴۳) مدون می‌ساخت و از این طریق، به قصد بازسازی حافظه تاریخی دولت - ملت ترک و تبیین رسالتی نوین برای آن، در پی تدوین یک فلسفه سیاسی جدید یا نظام فراگیر اعتقادی با ریشه‌هایی در اسلام و تاریخ عثمانی بود. نیاز یک ملت به فهم تجربه تاریخی و رسالت ملی خود در چارچوب قواعدی اسلامی اندیشه‌محوری کساکورک در آثار او بود. گل و بسیاری از اسلام‌گرایان جوان،

که در خانواده‌های محافظه‌کار و متدین پرورش یافته بودند، افکار او را به راحتی جذب می‌کردند. اندیشه‌های کساکورک ابزاری برای جوانان سال‌های ۱۹۷۰ در راستای ترویج مفاهیم متعالی در میان ملت بود. به این ترتیب جنبشی راست حول آثار کساکورک شکل گرفت. یکی از دلایل به بار نشستن ایده‌های کساکورک در خیل توده‌های هوادار وی، آمیزش افکار و شیوه‌هایی بود که با ایجاد همبستگی میان مسلمانان ترک، آنان را از دشمنان داخلی (چپ‌ها و کمالیست‌ها) و خارجی (غربی‌ها و روس‌ها) متمایز می‌ساخت.

ترکیه بعد از کودتای نظامی ۱۹۶۰، موجی از دولت‌های چپ و مجادلات روشنفکری چپ‌گرایانه را از سر گذرانده بود. یکی از سازمان‌های منسجم ضد چپ که واکنشی در برابر ایدئولوژی «غیرالهی» چپ به حساب می‌آمد، اتحادیه ملی دانشجویان ترکیه - جنبشی دانشجویی با پیوندهایی نزدیک با کساکورک - بود، که قبلاً از آن یاد شد و وی افکار خود را از طریق شبکه‌های این اتحادیه در آناتولی منتشر می‌ساخت. گل، به عنوان یکی از اعضای جوان این اتحادیه، برنامه‌هایی را برای بازدید کساکورک از کایسری و سخنرانی‌های وی در آنجا برگزار می‌کرد. او مسئولیت تبلیغات آبونمان نشریه بویوک دویو در کایسری را نیز برعهده داشت و به این ترتیب عده زیادی را جذب جنبش نمود. آثار کساکورک در سال‌های دییستان و دانشگاه تأثیرات فراوان بر گل برجا گذاشت. اندیشه‌های کساکورک سه رکن عمده داشت: (۱) جامعه مسلمان-ترک با پشت کردن به زبان، اخلاق و حافظه تاریخی خود، متأثر از سیاست‌های غربی‌سازی، پیوندهای خود را با گذشته گسسته است. (۲) اصلاحات کمالیستی آگاهانه کمر به نابودی توان ذاتی و معنوی ملت ترک بسته است. (۳) عقب راندن پروژه اسلام‌زدایی با یورش «نخبگان حاکم» جدیدی که مؤمن به نوزایی اسلامی-ترکی باشند، امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر کساکورک از طریق تبیین رسالتی نوین برای جوانان، مبتنی بر بازیابی حافظه و هویت اسلامی-ترکی آنان، ناسیونالیسم را با اسلام درآمیخت و وجهی عاطفی بر حرکت سیاسی افزود.

کساکورک در سال‌های ۱۹۶۰ در مجادلات ضد چپ پیشتاز بود. در اوایل سال‌های ۱۹۷۰ با جنبش دیدگاه ملی اربکان هم‌پیمان شد، اما وقتی اربکان با حزب چپ میانه جمهوریت خلق بلنداجویت دولتی ائتلافی تشکیل داد از حمایت وی دست کشید و شروع به لاس زدن با حزب حرکت ملی الب ارسلان ترکیش کرد که رهبری جنبش ناسیونالیستی را برعهده داشت. کساکورک که به خاطر انتقادات تند خود از نظام حاکم کمالیستی، بیش‌تر وقت خود را در دادگاه‌ها، تحت بازجویی یا زندان می‌گذرانید، «مظلوم» آناتولی به حساب می‌آمد و مبارزات او تأثیر زیادی بر شهرهای محافظه‌کار آناتولی نظیر کایسری داشت. او همچنین به نیت خلق حافظه‌ای جایگزین برای تاریخ مطروحه در نظام آموزشی کمالیستی و با نوشتن کتبی درباره تاریخ عمومی، به رویش نسل جدید مورّخانی یاری داد که مبدع تاریخی نوین مبتنی بر نقد پروژه غربی‌سازی شدند. افزون بر این، نظریه‌های توطئه خاص وی، نقش مهمی در خلق یک «تاریخ پنهان» ایفا نمود. او کوشید تا با رمزگشایی از نیت دشمنان اسلام، امپراتوری عثمانی و جمهوری ترکیه، بی‌عدالتی اعمال شده علیه ملت مسلمان ترک را به نمایش گذارد. شخصیت مسلمان-ترک ساخته و پرداخته کساکورک در کتب او همواره ضدکمونیست، ناسیونالیست و از جان گذشته بود. از نگاه کساکورک، رسالت ملت ترک دفاع از اسلام و نقش‌آفرینی به عنوان «شمشیر» دین علیه غرب است. او به شدت ضدسلفی بود، از نگاه عربی به اسلام انتقاد می‌کرد و در نوشته‌هایش به سیدقطب و مودودی می‌تاخت. گل نیز به عنوان یکی از پیروان نزدیک کساکورک در برخی، اگر نه تمامی، نظرات او شریک بود. او بعد از فارغ‌التحصیلی از دبیرستان، عزیمت به استانبول و ورود به دانشگاه، ضمن برقراری مناسبات نزدیک‌تر با جنبش بویوک دویو به اتحادیه ملی دانشجویان ترکیه پیوست. (۳۰) او اما خود هیچ‌گاه مبتکر یا مبدع افکار و سیاست‌های تازه نبود و بیش‌تر - با خصوصیتی که بازتاب‌دهنده شخصیت محتاط و محافظه‌کار اوست - دنباله‌رو دیگران و مصرف‌کننده افکار و سیاست‌های آنان بود. گل به عنوان ناسیونالیستی

اسلام‌گرا و در عین حال تا حدودی طرفدار اتحادیه اروپایی، برخوردار از باورها و هویت‌هایی «دو پاره» و از طریق برقراری مناسبات داخلی و بین‌المللی با حداقل خطرپذیری، در پی تداوم اقتدار خود بود. ترس از ارتکاب خطا از وی شخصیتی بی‌رغبت به ابتکار عمل‌های بزرگ ساخته بود که موجب می‌شد در دوران تصدی پست نخست‌وزیری و وزارت امور خارجه نیز به ندرت سیاستی ابداع یا فکری نو عرضه کند.

گل در دوران تحصیل در دانشگاه و در روزهای اوج مناقشات ایدئولوژیک، عضو فعال اتحادیه ملی دانشجویان ترکیه محسوب می‌شد. یکی از فعالیت‌های اصلی اتحادیه شرکت در گرامی داشت جنگ داردانل<sup>۱</sup> بود که همه ساله با بازدید از گورستان قربانیان این جنگ صورت می‌گرفت. کسانی که با دیدگاه اسلامی-ترکی پرورش یافته‌اند معمولاً بیش از جنگ استقلال به جنگ داردانل تأکید دارند. گل در استانبول به منظور آشنایی با گفتمان حقوق اسلامی و ترکی، به مطالعه آثاری از ارول گونگور، ادریس کوچوک‌ویر و جمیل مریچ پرداخت و به‌عنوان دانشجوی فوق‌لیسانس در دانشگاه استانبول با نوزات یالچین تاش و صباح‌الدین زعیم گیل، دو تن از دانشمندان تراز اول مسائل اسلامی-ترکی، همکاری داشت. او ضمن اشتغال به تدوین رساله خود، سال‌های ۱۹۷۶ تا ۱۹۷۸ را با استفاده از بورس سخاوتمندانه یک بنیاد محافظه‌کار (بنیاد ملی فرهنگ) که به مطالعه زبان‌ها اختصاص داشت، در لندن گذراند. او طی این سال‌ها رساله خود را تحت عنوان: «برقراری مناسبات اقتصادی میان ترکیه و کشورهای اسلامی» به پایان رساند. راهنمای او نوزات یالچین تاش، پدر سنتز اسلامی-ترکی-معجونی عقیدتی برای قالب‌ریزی جوانان و مردم بر انگاره کودتای نظامی ۱۹۸۰- بود. بررسی دقیق رساله دکتری گل نشان‌دهنده سبک نگارش بی‌روح وی و خالی بودن آن از هرگونه تفکر مفهومی است.

۱. تنگه‌ای در شمال غربی ترکیه که دریای اژه و دریای مرمره را به هم می‌پیوندد و صحنه نبرد ناکام متفقین در جنگ جهانی اول بود. - م.

گل به عنوان یکی از پیروان نزدیک کساکورک، اصلاحات کمالیستی را نه راه حل مهم‌ترین مشکلات ترکیه - چون نقش دین در سپهر عمومی و مسئله کردی - که بیش‌تر یک مشکل می‌داند. او بیش از آن‌که یک ناسیونالیست قوم‌گرای ترک باشد هوادار وحدت اسلامی است. اسلام را مهم‌ترین ملات هویت ملی می‌شناسد، اسلام و میراث عثمانی را هویت مشترک مردم ترکیه قلمداد می‌کند، و مسئله کردی را واکنشی در برابر ناسیونالیسم ترک دولت - ساخته به حساب می‌آورد. از نگاه او مسئله کردی، چنانچه حکومت ترکیه، با دست کشیدن از ناسیونالیسم ترک، بر هویت اسلامی کشور تکیه کند، قابل حل خواهد بود. گل می‌گوید:

من در کایسری متولد شده‌ام و دوست من در وان. تولد هیچ‌یک از ما نیز در دست خودمان نبوده است. ما می‌بایست مسئله کردی را از دریچه ایمان مشترکمان ببینیم ... وقتی ما در میادین مختلف طرابلس کارپ (لیبی) <sup>۱</sup> یا داردانل می‌جنگیدیم چه کسی از قومیت ما می‌پرسید؟! هیچ‌کس حتی به فکر قومیت ما نیز نبود، چون در اخلاق اسلامی جایی نداشت. ما از چنین زمینه‌ای برخاسته‌ایم ... جمهوری ترکیه با نظام اقتدارگرا و تک‌حزبی خود، سیاست‌هایی را به اجرا گذارد که نه فقط شهروندان کرد، که ترک‌ها را نیز به نابودی کشانید ... حکومت هنوز هم بر کوه جوکورجا می‌نویسد: «خوشبخت کسی است که خود را ترک می‌داند.» هنوز هم چنین شعارهایی در مرکز دیار بکر نوشته شده‌اند. متأسفانه ناسیونالیسم ترک چهره فاشیسمی نژادپرست یافته است ... منبع تمایز در ترکیه همواره نه قومیت که مسلمانی بوده است. (۳۱)

گل معتقد است که، «اخوت اسلامی ملات یکپارچگی کشور و ایمان مشترک

۱. جنگ ایتالیا و ترکیه، بین امپراتوری عثمانی و ایتالیا (۱۹۱۲-۱۹۱۱) که در ایتالیا به نام جنگ لیبی خوانده می‌شود. - م.

راه حل این معضل است.» اما زمانی که فیکرت بیلا، ستون نویس روزنامه ملیت، در یک برنامه تلویزیونی از گل درباره ابراز چنین سخنانی پرسید، وی قاطعانه آن را تکذیب کرد. هر چند تکذیب او شرایط را وخیم تر ساخت، چون این اظهارات بعد از مصاحبه نیز منتشر شد. چه بسا بهتر بود وی، با توجه به درستی اظهارات خود در قالبی جامعه شناسانه، از آن دفاع می کرد. گل در هر صورت با نفی گذشته خود راه آسان تر را ترجیح داده است. (۳۲) نکته پایانی سخنان گل و اشاره او به شعارنویسی حکومت روی دیوارها و کوه ها با مضمون، «خوشبخت کسی است که خود را یک ترک می داند»، واکنش شدید نظامیان را برانگیخت. ارتش در بیانیه ای که دقیقاً بعد از نامزدی گل صادر شد، تأکید کرد: «کسانی که با سخنان آتاتورک مشکل دارند، همواره در زمره دشمنان این ملت خواهند بود.»

### گل، عامل انشعاب در حزب فضیلت

شماری از شهرهای آناتولی در سایه سیاست های اقتصادی نولیبرال اوزال به پایگاه های تجربی مدرنیته اسلامی مبدل شدند و با همسو دانستن اسلام و مدرنیته از عوامل اقتصادی برای خلق یک جامعه مدنی توانمندتر با ریشه هایی در سنتز نو پدید منفعت و هویت، سود جستند. کایسری با جمعیتی بالغ بر یک میلیون نفر، که مرکز تولید محصولات مختلف از کابل تا پارچه و لوازم منزل بود، با سود جستن از سیاست های اقتصادی اوزال، شاهد ظهور اولین طبقه کارآفرینانی بود که چشم انداز سیاسی کشور را تغییر دادند. طبقه کارآفرینان جدید که در انشعاب حزب فضیلت رجایی کوتان نیز نقش اساسی داشت، به محرک فرآیند نوین دگردیسی ترکیه و پایگاهی برای حمایت از حزب عدالت و توسعه مبدل شد. گل که از سال ۱۹۹۱ نمایندگی کایسری در پارلمان را برعهده داشت، با آگاهی کامل از این دگردیسی ژرف، به نخبگان نوظهور اقتصادی نزدیک شد. این طبقه خواهان تقابل با دولت نبود و در عین حال که از سیاست های ضد اتحادیه اروپایی احزاب رفاه و فضیلت

پشتیبانی نمی‌کرد، طالب سیاست‌های اقتصادی توسعه-محور، تداوم نقش حمایتی دولت، تعرفه‌های نازل‌تر و مرزهای باز برای مبادلات تجاری و به دلایل بنیانی هوادار سیاست اروپایی ترکیه بود. طبقه کارآفرینان جدید به جای براندازی نظام سیاسی از طریق حمایت از احزاب رفاه و فضیلت، در پی رخنه در این نظام بود. بورژوازی اسلامی که حزب فضیلت را مانعی در برابر دیدگاه خود می‌دید، از انشعاب این حزب جانبداری کرد.

گل با به دست گرفتن رهبری بورژوازی جدید آناتولی، نقش محوری در انشعاب و دگردیسی جنبش اسلامی ایفا نمود. او با اعلام حمایت از اتحادیه اروپایی و مناسبات نزدیک‌تر با آمریکا و خاورمیانه، ضمن برخورداری از حمایت انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل، به نماد گسست از جنبش دیدگاه ملی مبدل شد. بورژوازی نوپدید کاملاً به این نکته آگاه بود که بهروزی و پیشرفت آن مستلزم بهبود مناسبات با دولت و طرفداری از سیاست‌های هوادار اتحادیه اروپایی است. به گفته محمد پکار اوغلو، شکاف درونی حزب فضیلت در کنوانسیون انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه آشکار شد:

کنوانسیون انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل به عرصه قدرت‌نمایی اصلاح‌طلبانی مبدل شد که حول محور گل گرد آمده بودند. حتی زمانی که رجایی کوتان، رهبر فضیلت، قبل از عزیمت برای شرکت در برنامه دیگری درخواست سخنرانی در کنوانسیون را کرد، درخواست وی مورد قبول واقع نشد و او ناگزیر نشست را ترک گفت. رهبری سابق و کنونی انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل از اربکان و مدیریت حزب فضیلت به شدت انتقاد کردند. سخنرانان این کنوانسیون طیب اردوغان و عبدالله گل بودند که دیدگاه‌ها و سیاست‌های خاص خود را در آن مطرح ساختند. (۳۳)

در واقع، کنوانسیون دهم انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان مستقل با انتقاد از سیاست‌های حزب فضیلت و رهبری «نخ‌نمای» آن بذر شکاف در آن را

کاشته بود. رهبران پیشین و جدید این انجمن مباحث دقیقی را علیه سیاست‌های حزب فضیلت و نیاز آن به رهبری و سیاست‌هایی نوین که در تقابل با حکومت نباشد، مطرح ساختند. در کنوانسیون یاد شده گروه هوادار گل علیه رجایی کوتان بسیج شدند و کنوانسیون به میدان منازعه قدرت بر سر رهبری حزب فضیلت مبدل شد. (۳۴) این کنوانسیون، که اردوغان نیز در آن به شدت از رهبری حزب انتقاد کرد، نقطه عطفی در انشعاب جنبش اسلامی در ترکیه بود. بورژوازی آناتولیایی نیز با پیوستن آشکار به گل و همکاران او علیه تشکیلات کهنه اربکان قد علم کرد.

گل تا حد زیادی اهداف مسلمانان آناتولی را نمایندگی می‌کرد که با هدف حمایت از بازیگران جدید علیه آنچه سیاست‌های سرکوبگرانه حکومت می‌دانست، همواره در پی یک مشروعیت خارجی بود. وی کاملاً با سیاست‌های صندوق بین‌المللی پول مورد نظر کمال درویش موافق بود و آن‌ها را با دقت تمام اجرا می‌کرد. سیاست‌هایی که به باور برخی حاصل آن نابودی کشاورزی و بخش روستایی بود. هدف سیاست‌های اقتصادی درویش حذف یارانه‌های کشاورزی و حمایت از تشکیل دولتی تازه بود که از «فعالیت‌های اقتصادی» فاصله داشته باشد. گل نیز، به عنوان معمار اصلی سیاست‌های اقتصادی دولت، فارغ از ریشه‌ها و تعلقات روستایی به مراکز عمده تجاری (کایسری) وابسته بود، بر نقش امور مالی در اقتصاد بیش از رشد تأکید داشت و بازار بورس و سیاست‌های پولی و مالی را مهم‌تر از تولید یا اشتغال قلمداد می‌کرد. سیاست‌های اقتصادی او به پراکندگی جمعیت در شهرها - که مردم در آن در عین جدایی‌زدگانی جمع می‌دارند - یاری داد. بافت پراکنده شهرهای ترکیه در آینده خیلی راحت می‌تواند به قانونی برای ناسیونالیسم افراطی مبدل شود. گل که به تدریج به منتقد یارانه‌های دولتی در نواحی روستایی مبدل شده بود، هیچ‌گاه نتوانست مناسبات کاری با این نواحی برقرار سازد.



### نتیجه‌گیری

ترکیه نوین در بحبوحه تضادهایی میان آنچه بوده و آنچه می‌خواهد باشد در حال تکامل است که بازتاب آن را در سیاست‌های دولت اردوغان-گل می‌توان مشاهده کرد. ترکیه تحت رهبری حزب عدالت و توسعه آمیزه‌ای از میراث عثمانی، رسالت اجتماعی و آرمان کمالیستی اروپایی شدن است. هم اردوغان و هم گل به «رساله» غربی ترکیه پای‌بندند و پیوستن به اتحادیه اروپایی را یک ضرورت می‌دانند. آنان این سیاست را عامل قوام ترکیه به حساب می‌آورند نه یک تقلید فرهنگی. هر دوی آنان نماینده‌ای از هویت ترکیبی کشورند؛ و بدون این‌که در ترکیه امروز و یا در گذشته عثمانی آن متوقف بمانند آینده را فرصتی برای بازآفرینی ترکیه‌ای نوین می‌دانند، که هم مسلمان و هم اروپایی است.

## یادداشت‌ها

1. Ergun Yildirim and Hayrettin Ozler, "A Sociological representation of the Justice and Development Party (AKP): Is it a political design or a political becoming?," *Turkish Studies*, 8 (March 2007), 5-24; Nur Vergin, "Siyaset ile Sosyolojinin Buluştuğu Nokta," *Türkiye Günluğu*, 76 (2004), 5-9.
2. Fatih Rıfkı Atay in *Zetindağı* (Istanbul: Remzi Kitapevi, 1943) examines the sources of these historical fears among the first generation of the Republican elite.
3. Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1812-1922* (Princeton: Darwin Press, 1996).
4. Turan Yılmaz, *Tayyip: Kasımpasa'dan Siyasetin On Saflarına* (Istanbul: Ümit, 2001).

۵. نقد اردوغان بر حمایت دادگاه اروپایی حقوق بشر بازتاب‌دهنده ذهنیت او بود. او در این باره گفت: «من معتقدم اخذ چنین تصمیمی از سوی کسانی که هیچ ربطی با این حوزه [دین] ندارند، بدون مشورت با خبرگان اسلامی خطاست.» خبرگزاری نیمه‌رسمی آناتولی سخنانی نخست‌وزیر را این‌گونه گزارش کرد: «من از آخرین تصمیم دادگاه اروپایی حقوق بشر شگفت‌زده‌ام! از این رأی اطاعت خواهم کرد، چون تصمیمی حقوقی است، اما تا جایی که به حقوق و آزادی‌ها مربوط می‌شود آن را خطا می‌دانم. چرا با این رأی مخالفم؟ چرا و چگونه ممکن است فردی تنها با پوشاندن موی سرش ناقض آزادی آموزش، دین و وجدان باشد؟ دادگاه می‌گوید 'دین هیچ‌گاه نباید از مرز قانون عبور کند.' دختر من چنین ادعایی ندارد. او از روسری استفاده می‌کند، چون یک الزام دینی است. ما باید به آن احترام بگذاریم. دادگاه حق اظهارنظر در این باره ندارد. تنها علمای دین باید در مورد روسری اظهارنظر کنند. باید در این مورد به خبرگان دین در دین یهود، مسیحیت و اسلام مراجعه کرد تا روشن شود که این یک الزام دینی است یا نه. چنانچه آنان آن را یک الزام دینی بدانند باید به آن احترام گذارد و چنانچه نظری نداشته باشند، مسئله فرق می‌کند و رنگ سیاسی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. نظر من این است که این امر یک تکلیف دینی است. من در این زمینه [اسلام] درس خوانده‌ام. در دانمارک، وقتی روزنامه‌نگاری، در جریان یک کارگاه آموزشی درباره ترکیه، از وی درخصوص تقدم باورهای دینی بر التزام وی نسبت به حقوق بشر پرسید، اردوغان پاسخ داد: «باورهای مقدس من مقدم بر آزادی بیان‌اند. ما از دیگران انتظار داریم به حضرت محمد (ص)، پیامبر ما، احترام بگذارند. همان‌طور که ما به حضرت مسیح (ع) و حضرت موسی (ع) احترام می‌گذاریم.» این بحث در چارچوب نقاشی

کارتن یک روزنامه دانمارکی از حضرت محمد (ص) صورت گرفته بود. ملیت، ۱۷ نوامبر، ۲۰۰۵.

6. Avni Oztirel, "Erdogan'in sınırları," *Radikal*, June 21, 2006.
7. Debrah Sontag, *New York Times*, May 11, 2003.
8. Muhammed Pamuk, *Yasaklı Umut: Recep Tayyip Erdogan* (Istanbul: Birey, 2001), 3rd edn, p. 21.
9. Erdogan's interview in *Vatan*, September 28, 1994.
10. According to Roger Dale, a hidden curriculum refers to the unwritten body of shared understanding that shapes the conduct of the classroom. Dale, "Implications of the Rediscovery of the Hidden Curriculum for the Sociology of Teaching," in Denis Gleeson (ed.), *Identity and Structure: Issues in the Sociology of Education* (Driffield: Nafferton Books, 1977).
11. Pamuk, *Yasaklı*, p. 22.
12. M. Cagatay Okutan, *Bozkurt'tan Kuron'a Milli Turk Talebe Birliği (MTTB) 1916-1980* (Istanbul: Bilgi, 2004), pp. 133-204.
13. Erdogan's interview in *Vatan*, September 28, 1994.
14. Recep Tayyip Erdogan, *Bu Sarkı Burada Bitmez* (Istanbul: Nesil, 2001), p. 47.
15. Serdar Turgut, "AKP Beyaz Turk Iktidarını Yaktı," *Haberturk*, June 3, 2004; Ertugrul Ozkok, "Beyaz Turklerin Tasfiyesi mi," *Hurriyet*, April 21, 2006. Are we experiencing a revolution of the first generation rural-origin "strangers" in the cities? Did this revolution start the exclusion of the "white Turks"? As a result of Atatürkist reforms and urbanization, Turkish society experienced a major social mobility movement, and many rural-origin students made it to colleges and now play an important role in the governance of the country. The new head of the Central Bank, Durmuş Yılmaz, who comes from a traditional family background, was appointed by the AKP government and this led to a major debate over the exclusion of the "white Turks" by the "black Turks."
16. For the most detailed interview about Erdogan's life, see Fatma Aksu's interview in *Meydan*, September 26-October 14, 1994.
17. Cevdet Akçalı, "Başbakan Erdogan'ın bir itirafı, Türkiye'de kuşanunları kim yapıyor?," *Yeni Şafak*, July 27, 2004.
18. Stephen Kinzer, "Will Turkey Make It?" *New York Review*, July 15, 2004, p. 42.
19. AKP Programme, 2:8.
20. Mehmet Ozgul, "Erdogan ile Kurt İscisi Boran'ın tartismasi," *Ozgur Politika*, December 27, 2002. <http://www.ozgurpolitika.org/2002/12/27/hab18b.html>

21. Erdoğan, "Atatürk'ün dünya görüşünün temeli akılcılıktır," *Milliyet*, November 10, 2004, <http://www.milliyet.com.tr/2004/11/10/son/sonsiy06.html>.
22. Deborah Sontag, "The Erdogan Experiment," *New York Times*, May 11, 2003.
23. Erdoğan's speech, *Milliyet*, November 10, 2004.
24. Erdoğan, "Atatürk'ün dünya görüşünün temeli akılcılıktır," *Milliyet*, November 10, 2004, <http://www.milliyet.com.tr/2004/11/10/son/sonsiy06.html>
25. Erdoğan speech, *The New Anatolian*, April 26, 2006.
26. Erdoğan speech, *The New Anatolian*, April 26, 2006.
27. Emin Cölaşan, "Bay Gül'ün Dünü ve Bugünü," *Hürriyet*, November 23, 2006.
28. Interview with Abdullah Gül, August 8, 2005 (Ankara).
29. Interview with Abdullah Gül, August 8, 2005 (Ankara).
30. M. Çağatay Okutan, *Bozkurt'tan Kuran'a Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916-1980* (Istanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004) p. 205.
31. Mehmet Metiner, *Yemyesil Seriat Bembeyaz Demokrasi* (Istanbul: Doğan Kitap, 2004), pp. 481-482.
32. Emin Cölaşan, "İnkâr size yakışır mı Abdullah bey," *Hürriyet*, May 3, 2007.
33. Mehmet Bekaroğlu, "Adil Düzen" den "Dünya gerçekleri" ne: *Siyasetin Sonu* (Ankara: Elips, 2007), p. 223.
34. *Hürriyet*, April 9, 2000.



## وجوه سکولاریسم

به تاریخ نوین ترکیه می‌توان چون «تعارضی بین دو ترکیه متفاوت» و انشقاقی میان دو گروه اسلامی و سکولار نگریست. (۱) در مثال ترکیه، سکولاریسم که عموماً به عنوان جدایی دین و سیاست از آن یاد می‌شود، برجستگی برای گروه‌های مترقی، پروژه‌ای برای مدرنیزاسیون حکومتی، مدلی برای ترویج اسلام روشنفکری، و نیز راهبردی در راستای نفی معارضه دینی است. بررسی سکولاریسم، از آن‌رو که در پی بازتعریف معنا و نقش دین در جامعه است، و نیز اسلام‌گرایی، به عنوان مفاهیمی متعامل و اثرگذار بر یکدیگر، اهمیت فراوان دارد. سکولاریسم در چنین قالبی نوعی «راه حل سیاسی» برای مهار و بازآفرینی اسلام بر اساس الزامات حکومت و نخبگان سیاسی حاکم است. هر چند گسترش فضاهاى فرصت اقتصادى و سياسى، عمدتاً در دهه‌هاى اخير، موجب شده تا چنین راه‌حلى، در پوشش قانون اساسى، در معرض نوسازى، بازنگرى و حتى مخالفت قرار گیرد. تا حدی که می‌توان گفت ظهور ترکیه‌ای جدید بستگی به نحوه تسویه حساب دین و سیاست و لزوماً حل و فصل آن در فرآیندی دموکراتیک دارد. من در این فصل به بررسی بحث کلیدی مرزبندی جدید بین دین و سیاست، با نگاهی به برداشت حزب عدالت و توسعه از سکولاریسم در چارچوب میراث کمالیسم، و نیز شرایط متحول بازار، خواهم پرداخت. ابتدا با

تمرکز بر مناسبات تحلیلی و علی میان سکولاریسم، دموکراسی و اسلام، مباحث نظری جاری در این حوزه را بررسی خواهیم کرد. بخش دوم این فصل به تجزیه و تحلیل منابع بخش‌بندی سکولاریسم کمالیستی بین سه وجه متقابل، که زائیده مناسبات متحول حکومت - جامعه‌اند، اختصاص دارد. در بخش آخر نیز قرائت حزب عدالت و توسعه از سکولاریسم در چارچوب آموزش‌های محوری دینی و مسائلی چون روستری تجزیه و تحلیل خواهد شد.

### الگوهای سکولاریسم

ادبیات توسعه سیاسی، که تقریباً به‌طور کامل مبتنی بر تجربه اروپایی است، بر محور حذف دین از سیاست و حیات اجتماعی از طریق فرآیند سکولاریزاسیون - به‌عنوان بخشی از یک توالی خطی تاریخی - با فرض مثبت و مترقی بودن آن استوار است. (۲) بررسی مفهوم سکولاریزاسیون در بافتی گسترده‌تر از آن‌رو اهمیت دارد که در حال حاضر، به‌رغم ریشه‌های غربی آن، در بطن مطالعات جنبش‌های اسلامی معاصر جای گرفته است. بسیاری از رهروان جنبش‌های اسلامی، یا کسانی که خود را مسلمانانی «آگاه» می‌دانند، سکولاریسم را، با همسان‌پنداری آن با غرب‌گرایی و گونه‌ای از استعمار داخلی و بی‌دینی، نفی می‌کنند. (۳) بررسی مناسبت بین دین و سیاست، با نگاهی به سکولاریزاسیون به منزله فراگردی غیرخطی، تثبیت نشده و دستخوش فراز و نشیب، در برابر تلقی آن به‌عنوان ثمره‌گریزناپذیر مدرنیته، می‌تواند مفیدتر باشد. سکولاریزاسی و اسلامی‌سازی فراگردهایی مانعة‌الجمع نیستند، امکان تعامل بین آن‌ها وجود دارد و تغییراتی در هر دو سو قابل تحقق‌اند. در نمونه ترکیه، افکار و روش‌های اسلامی، از مجاری گوناگون محصول قبض و بسط فضاها و فرصت در بازار و سپهر عمومی، مجال نفوذ و راهیابی به نهادها و سیاست‌های حکومتی را دارند.

در نمونه غربی نیز، دو قرائت از سکولاریسم وجود دارد: قرائت

انگلیسی-آمریکایی و قرائت فرانسوی. (۴) تی. جریمی گان<sup>۱</sup> در مقایسه‌ای بین سکولاریسم انگلیسی-آمریکایی و فرانسوی به این مقوله می‌پردازد:

اصطلاح «آزادی دینی» در آمریکا، برخلاف فرانسه، که در آن «لایسیته»<sup>۲</sup> دلالت ضمنی بر دفاع از حکومت در برابر زیاده‌روی‌های دینی دارد، بیش‌تر دال بر دفاع از دین در برابر زیاده‌روی‌های حکومت است. در نتیجه آمریکایی‌ها احتمالاً نسبت به قوانین حکومتی ناظر بر دین بدگمان‌ترند تا فرانسوی‌ها، که بیش‌تر دغدغه فقدان مقرراتی ناظر بر تحرکات دینی را دارند. چنین تمایزی را می‌توان حداقل به عنوان یک نظریه تلقی کرد. (۵)

قرائت آمریکایی، با دغدغه آزادسازی دین از قید حکومت، سازگاری بیش‌تری با دین دارد تا الگوی فرانسوی که بر نقش حکومت و آزادسازی سپهر سیاسی از نفوذ دین پای می‌فشارد. الگوهای معطوف به نسبت بین دین و سیاست را می‌توان در میانه این دو غایت جست و شرایط خاص هر جامعه، تعیین‌کننده برداشت و رفتار آن در قبال سکولاریسم است. سکولاریسم در چنین قالبی، می‌تواند به معنای ضدیت با روحانیت، یا بی‌طرفی حکومت، یا حذف مفاهیم و نمادهای دینی از سپهر عمومی باشد.

من در این فصل وجه سوّمی برای فهم سکولاریسم ارائه خواهم داد و آن شیوه کنترل نهادها و شعائر دینی در نمونه ترکیه است. در این وجه از سکولاریسم، که دلالت بر کنترل دین از سوی حکومت دارد، حکومت با تأسیس نهادهایی، به قصد نظارت بر نمادها، زبان، رهبری و شبکه‌های دینی سه هدف را دنبال می‌کند. ابتدا در پی ابداع قرائت خاص خود از اسلامی روشنفکری است که مروج پروژه مدرنیزاسیون حکومت باشد. ثانیاً از اسلام به عنوان منبعی برای شکل‌دهی هویت ملی و ترسیم مرزهای بیرونی جامعه سیاسی بهره می‌گیرد. ثالثاً آن را در راستای کسب مشروعیت و جلوگیری از



بهره‌گیری گروه‌های مخالف از دین علیه حکومت مورد استفاده قرار می‌دهد. بر سکولاریسم ترکیه، مفهوم مهار دین بیش از آزادی دین یا آزادی از دین چیره است. در چشم‌اندازی تاریخی، سکولاریسم ترکیه در سایه میراث عثمانی، متضمن مهار اسلام از طریق نهادهای حکومتی؛ سیاسی شدن اسلام در قرن نوزدهم و پس از آن؛ و برداشت ژاکوبینی-فرانسوی از سیاست، دین و جامعه شکل گرفت. به عبارت دیگر نوعی هم‌زیستی بین قرائت‌های بسته و سیاست‌زده از اسلام از یک‌سو، و وجوه بسته و عقل‌باورانه در فهم سکولاریسم از سوی دیگر برقرار بوده است. در نتیجه می‌توان گفت بنیادگرایی دینی و سکولار هر دو به شکل‌گیری یکدیگر مدد رسانده‌اند. هر چند با لحاظ تعمیق جامعه مدنی و نقش تکاملی طبقات میانه جدید در ترکیه، می‌توان شاهد قرائت‌های روادارتر و گشاده‌تر اسلام و سکولاریسم نیز بود که در آن نه فقط اسلام بلکه باورها و مفاهیم سکولاریسم نیز در معرض دگردیسی‌های عمده قرار گرفته‌اند. به عنوان مثال، بخش‌های مذهبی‌تر و سنتی‌تر جامعه، در پاسخ به قرائت غالب سکولاریسم، بر تفسیر سکولاریسم به عنوان آزادی دین (یا آزادی برای دین) تأکید دارند، در حالی که برخی کمالیست‌های تندرو و دیدگاه‌های چپ سکولاریسم را به عنوان آزادی از دین تفسیر می‌کنند.

در غرب، برداشت‌های مختلف از سکولاریسم به شکل‌گیری مباحث نظری نیز دامن زده‌اند. بنا به باور بی‌خو پارخ، نظریه پرداز شاخص سیاسی:

سکولاریسم وجوه مختلف دارد که دو وجه آن بسیار رایج‌اند. وجه رقیق‌تر آن، قائل به جدایی حکومت و دین است و اعتقاد دارد که حکومت نباید دینی را تحمیل، نهادینه یا رسماً تأیید کند... و به‌طور کلی باید موضعی کاملاً بی‌تفاوت نسبت به دین داشته باشد. وجه غلیظ‌تر آن نیز در عین باور به جدایی سیاست و دین، مباحث و مشورت‌ها را صرفاً در قالب دلایل سکولار برمی‌تابد. (۶)

الگوهای گوناگون دین-سیاست در بافت‌های تاریخی ریشه دارند و می‌توان چهار عامل اجتماعی-تاریخی را در تکامل الگوهای مناسبات این دو شناسایی نمود: (۱) نقش دین در استقرار دولت-ملت مدرن؛ (۲) وجود انحصار دینی یا تنوع دینی در چارچوب باورهای متعارض؛ (۳) بسته یا گشاده بودن قرائت رایج از دین و سکولاریسم؛ و (۴) نقش ساختار اقتصادی حکومت در چارچوب پیوند آن با ساختار متکثر طبقاتی، به خصوص نقش بورژوازی. پروژه مدرنیزاسیون کمالیستی علیه نهادها و رفتارهای دینی اجرا شد، در حالی که انقلاب آمریکا شاهد حضور نهادهای دینی، به منظور آزاد گذاشتن مردم و جلوگیری از دخالت حکومت در امور دینی آنان، بود. افزون بر آن، در مثال آمریکا، همواره نهادها و رفتارهای رقیب وجود داشته‌اند در حالی که بنا به سنت، هم در فرانسه و هم در ترکیه، تنها یک دین منحصراً عهده‌دار تفسیر و تبیین نقش الهیات بوده است. در نتیجه اختلافات نظری (قرائت‌های بسته و گشاده) و نهادهای رقیب دینی (کثرت‌گرایی دینی) شکل و محتوای سکولاریسم را در هر جامعه مشخص می‌سازند و مرز بین دین و سیاست را می‌توان بالحاظ قرائت‌های بسته و گشاده (یا شکیب و ناشکیبا) از دین و سکولاریسم در هر جامعه ترسیم کرد.

در این رابطه آلفرد استپن<sup>۱</sup> چنین نتیجه می‌گیرد:

در حال حاضر عملاً هیچ دموکراسی غربی اروپایی قائل به تفکیک خشک و خصمانهٔ کلیسا و حکومت نیست. در واقع غالب آن‌ها راه‌حلی برآمده از سازوکارهای دموکراتیک را برای آزادسازی دین از دخالت‌های حکومت ترجیح می‌دهند و همهٔ آن‌ها به آزادی گروه‌های دینی، نه فقط در حوزهٔ خصوصی که در شکل‌دهی جامعهٔ مدنی باور دارند... «آموزه» الگوی اروپای غربی را، فراتر از جدایی کلیسا و حکومت، می‌بایست در بطن ساخت و ساز مستمر سیاسی در فرآیند «رواداری‌های دوسویه» جست‌وجو کرد. به واقع،

«جدایی کلیسا و حکومت» در فرهنگ مدرن دموکراسی اروپای غربی را تنها در بافت «رواداری‌های دوسویه» می‌توان تفسیر نمود. (۷)

مقصود استپن از «رواداری‌های دوسویه» استمرار گفت‌وگوی بین حکومت و دین بر سر مرز بین این دو در قلمرو مستقل طرفین و بر اساس احترام متقابل است. این نکته نه به مفهوم جدایی مطلق که همکاری کامل بین این دو است، مادام که حریم سپهر مستقل متقابل محفوظ بماند. بر اساس نظر استپن می‌توان چنین نتیجه گرفت که رواداری دوسویه مستلزم سکولاریسمی گشاده و شکیبا از سویی و قرائتی کثرت‌گرا از دین از دیگر سو است. به عبارت دیگر سکولاریسمی ستیزه‌جو و ناشکیبا با جهت‌گیری عقل‌گرایانه و فارغ از هر اشاره‌ای به خداوند یا نظم هنجاری توحیدی، زهر هر مصالحه‌ای است. سکولاریسمی از این‌گونه، ضد یکتاپرستی و دشمن دین است و هیچ نمادی از دین در سپهر عمومی را بر نمی‌تابد. قرائتی روادار از سکولاریسم، بدون این‌که درصدد حذف نهادها و هنجارهای دینی از سپهر عمومی باشد، با دیدگاه‌های متنوع دینی سازگار و همساز است. افزون بر آن، سکولاریسم شکیبا از ارزش‌های دینی برای قوام نظم اجتماعی و سیاسی موجود بهره می‌گیرد و در پی حذف هیچ قرائتی، چه دینی و چه غیردینی، از آن نیست. غلبه وجه نخست سکولاریسم، با توجه به هدف آن - پاک‌سازی دین از سپهر عمومی و نفی نقش آن در تبیین مفهوم حیات طیبیه برای شهروندان - ناخواسته موجب سیاسی‌تر و جسورتر شدن دین، خصوصاً در کشورهایی چون هند و ترکیه، خواهد شد. به‌طور خلاصه، سکولاریسم وجوه شکیبا و ناشکیبا، یا گشاده و بسته، دارد و گونه‌ناشکیبا و بسته آن همان وجهی است که می‌توان آن را بنیادگرایی سکولار نامید.

لازمه برقراری «رواداری دوسویه» بین دین و سیاست، رواج قرائتی روادار و کثرت‌گرا از دین است. در بسیاری موارد شکل‌گیری سکولاریسمی از این‌گونه در سایه نوعی منطق دینی صورت می‌گیرد و برداشت رایج از دین

نیز، چنانچه ناشکیبا، بسته و ناسازگار با برداشت سکولار از زندگی و سیاست باشد، نوعی «بنیادگرایی» محسوب خواهد شد. بنیادگرایان دینی که دین را به عنوان چارچوبی جامع برای زندگی و سیاست می‌پندارند، احتمالاً موجب به افراط کشیده شدن نگرش گروه‌های سکولار نسبت به دین خواهند شد. به این ترتیب در حالی که ادیان شکیبا بیش‌تر از سکولاریسم حمایت می‌کنند، ادیان ناشکیبا، به عکس، نسبت به همه اشکال سکولاریسم خصومت می‌ورزند.

اسلام، به لحاظ نظری و تاریخی، بیش از دو دین دیگر ابراهیمی سیاسی است. وجهه تاریخی اسلام و نقش تبعی دین در دولت-سازی عثمانی، و نیز رسالت ستیزه‌جویانه ژاکوبینیست‌های جمهوری ترک در راستای خلق دولت-ملتی مدرن و سکولار، برقراری آرایشی خاص بین اسلام و سیاست را الزام‌آور می‌سازد. چنین آرایشی بیش از جدایی یا رواداری بر «مهار و نظارت» متمرکز است که مفهوم آن ضدسکولار بودن اسلام نیست. هر چند نخبگان کمالیست به قصد فضا سازی برای سکولاریسم، از طریق تأسیس نهاد مدیریت امور دینی، ناگزیر از باز تفسیر اسلام بودند.

دلیل برداشت جامع‌تر از سکولاریسم در ترکیه را باید در ماهیت بسته اسلام سنتی رایج در آن جست. رژیم مصطفی کمال در سال ۱۹۲۳، زمانی که جمهوری ترکیه مدرن را تأسیس کرد، با سه پس‌مانده نظام عثمانی مواجه بود: وفاداری عامه مسلمانان نسبت به علما و خلیفه، به عنوان مهم‌ترین منبع مشروعیت و نظم اجتماعی؛ اقتدار و محبوبیت سلسله‌های صوفی، به خصوص سلسله نقشبندی؛ و رواج گسترده بی‌سوادی و اسلام عامیانه در میان جماعتی از پای افتاده در پرتو شرایط جنگی. مصطفی کمال در چنین شرایطی دست در دست اندیشمندان برجسته دینی گذاشت تا احساسات دینی عموم را علیه نیروهای اشغالگر و خلافت استانبول بسیج کند. وقتی مصطفی کمال با تأسیس حکومت خود، نهاد خلافت را منحل ساخت و مدیریت امور دینی را با هدف سلطه کامل بر مساجد - از طریق قرار دادن

آن‌ها تحت نظارت کامل حکومت - به وجود آورد، همهٔ عاملان امور دینی به مستخدمان دولت مبدل شدند و صدور مجوز و عطا و امامت جماعت نیز منوط به گذراندن دورهٔ آموزش دینی در مدارس دولتی گردید. به علاوه، همهٔ بنیادهای دینی تحت نظارت مدیریت بنیادها قرار گرفتند و همهٔ سلسله‌های صوفی نیز ممنوع اعلام شدند. هدف رژیم جدید مهار اسلام و سودجویی از آن در خدمت اصلاحات سکولار و تحکیم اقتدار حکومت، به خصوص بنای هویت جدید ملی ترک، بود. حکومت ترکیه، برخلاف حکومت مصر، در پی تشکیل ائتلافی با گروه‌های اسلامی نبود و از آن حمایت نیز نمی‌کرد. شورش‌های اسلامی پیامد این اقدام، نشان می‌دهد که حکومت نیروهایی را آزاد ساخته بود که توان مهار آن‌ها را نداشت. سوءظن عمیق به دین به عنوان عامل اصلی مشکلات اجتماعی و اقتصادی کشور در سکولاریسم مصطفی کمال مفروض بود و در نتیجه نهادهای کمالیستی در راستای کاستن از نقش اجتماعی دین در جامعه می‌کوشیدند. کمالیست‌ها مدرنیته را به عنوان شیوه‌ای از زندگانی فارغ از دین تعریف می‌کنند و از این رو حکومت به منظور فروکاستن از نقش دین در جامعه، هرگونه فعالیت اسلامی را تفرقه افکنانه، ضد ملی و ضد مدرن توصیف می‌کرد. بدنام کردن اسلام بدین گونه امکان ارائهٔ تعریفی از سکولاریسم، به عنوان مدرن، مرقی، ملی و رهایی بخش، فراهم ساخت. جمهوری مصطفی کمال در عین حال می‌کوشید تا بر تفاسیر گوناگون از اسلام تأکید گذارد - مرقی در برابر سنتی، روشنفکر در برابر محافظه کار، ملی در برابر فراملی.

در ترکیه دین به تدریج از طریق دموکراتیزاسیون و دگردیسی اجتماعی به عرصهٔ سیاست وارد شد. اسلام نیز بستر و شالوده‌ای اخلاقی و عاطفی برای فعالیت سیاسی فراهم ساخت و به مادهٔ خامی برای بازسازی هویت ملی و در عین حال ترسیم مرز بین حکومت و جامعه مبدل گردید.

### نقد اسلامی سکولاریسم و دموکراسی

در معارضه‌ای بنیانی بین لیبرالیسم سکولار و گروه‌های اسلامی و در حالی که نظریه‌پردازان لیبرال از طریق سکولاریسم در پی مرزبندی بین دین و سیاست‌اند، اسلام‌گرایانی که سکولاریسم را سرکوب‌گر می‌شناسند، این مرزبندی را هجمه‌ای علیه اسلام قلمداد می‌کنند. سکولارها مفهوم دموکراسی را در لفافی از گفتمان حقوق بشری می‌پیچند که مبین اعمال ارادهٔ انسان‌ها در مواردی معین است، در حالی که اسلام‌گرایان دموکراسی را ابزاری خطرناک برای اعمال بی‌حدومرز این اراده می‌شناسند. به این ترتیب «رواداری دوسویه» بین دین و سیاست در جوامع اسلامی، اگر غیرممکن نباشد، دشوار خواهد بود.

لیبرال دموکراسی برای تداوم پویایی خود آشکارا به نوعی از سکولاریسم سیاسی محتاج است. (۸) از آن‌جا که هویت مقبول‌ترین بازیگران سیاسی در جهان اسلام با اسلام آمیخته است، چالش اساسی در آن دستیابی به سکولاریسمی است که ضمن باز گذاشتن راه صداهای اسلامی به سپهر سیاسی، اجازهٔ تحمیل نتایج را به این صداها ندهد. (۹) بسیاری از کارشناسان اسلام سیاسی، در عین حال که سکولاریسم را فرض مسلم لیبرال دموکراسی می‌دانند، در مورد شکل و محتوای آن توافقی ندارند. سکولاریسم در تجربهٔ اروپایی ریشه دارد و از طریق پروژه‌های حکومتی استعماری یا مدرن‌گرایی پسا-استعماری بر کشورهای مسلمان تحمیل شده است. در نتیجه می‌توان گفت که هویت اسلامی در تضاد با سکولاریسم اروپایی، و نسبت به آن، شکل گرفته و مدون شده است. (۱۰) در حال حاضر، چگونگی توسعهٔ سکولاریسم و غنی‌سازی آن در راستای بنیان یک لیبرال دموکراسی، معمای اصلی در بیشتر کشورهای اسلامی است. از آن‌رو که مشروعیت موضوع و محور سیاست است، مسلمانان ترک چگونه می‌توانند برای سکولاریسم این کشور مشروعیت ایجاد کنند؟ ریشه‌های اجتماعی و فکری «رواداری‌های دوسویه» در ترکیه کدام‌اند؟ حکومت ترکیه از آن‌رو که به سکولاریسم

به عنوان شرط لازم برای تحقق دموکراسی باور دارد، سیاست‌ورزی دینی را با آن ناسازگار می‌داند. در ترکیه سکولاریزاسیون به موازات دگردیسی دینی (یا اصلاح‌گری مستمر اسلامی) تکامل یافته است. در نتیجه می‌توان مشروعیت سکولاریسم این کشور را میوه دموکراسی کاربردی آن دانست.

در ترکیه، سکولاریسم خاص تنظیم مناسبات بین دین و نهادهای سیاسی است و از نگاه مسلمانانی به لحاظ سیاسی آگاه، با اسلام سر سازگاری ندارد. از آن‌جا که ادبیات رایج در ترکیه و نیز کشورهای عربی نحوه عمل و مقاصد سکولاریسم را بر نمی‌تابد، بروز طیفی از مخالفت‌های اخلاقی و دینی، حتی در صورت اعمال قرائتی گشاده‌تر و روادارتر از سکولاریسم در این کشورها، همچنان قابل تصور است. بسیاری از مؤمنان مخالف تفسیر اسلام به گونه‌ای هستند که منشأ مشروعیت سکولاریسم باشد. آنان که زیست آرمانی را تنها راهی می‌دانند که ارزش زیستن دارد، به مباحث مختلف کلامی بر ضد همه اشکال سکولاریسم دامن زده‌اند. سکولاریسم پدیده‌ای اروپایی و برخاسته از بطن تجربه اروپای زیر سلطه کلیسا بوده و نماد شورش علیه سرکوب و اختناق کلیسای کاتولیک است که منکر نقش علم و عقل بود. مسیحیت بین قلمرو انسان و خداوند تمایز قائل است؛ در حالی که در اسلام کلیسایی وجود ندارد، تضادی بین عقل و وحی دیده نمی‌شود، و مرزی بین ماده و معنا نیست. به این ترتیب سکولاریسم غربی با فرهنگ و تجربه اسلامی بیگانه است و غیر قابل تحمیل به این جوامع. (۱۱) کسانی که سکولاریسم را یک‌جاء رد می‌کنند، هر کوششی برای بازتفسیر اسلام را، به نحوی که راه‌گشای فضایی روشنفکرانه برای سکولاریسم باشد، نوعی بدعت می‌دانند و از این‌رو روشنفکران مدافع سکولاریسم را کافر، یا دشمن، قلمداد می‌کنند. اسلام‌گرایان همچنین معتقدند که اسلام نه دینی محصور در مسجد که به عنوان یک جهان‌بینی جامع و جهان‌شمول بر همه وجوه حیات انسانی، از جمله اقتصاد، سیاست و نظام حقوقی حاکم است. برخی اندیشمندان مسلمان نیز، با رد چنین دیدگاه‌هایی، معتقدند که اسلام دینی جهانی، کل‌نگر

و همگانی است، در حالی که سیاست اغراضی منحصر به ملاحظات و اهداف خاص خود دارد. (۱۲) در این رابطه فضل الرحمن که اصول اسلامی را منشأ اخلاق می‌داند، با انتقاد از اسلام‌گرایان سیاسی به‌خاطر باور به شعار، «تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست در اسلام»، معتقد است که قصد از این شعار فریب عوام و قبولاندن این نکته به آنان است که به‌جای این‌که سیاست در خدمت اهداف بلندمدت اسلامی باشد، اسلام باید کمر به خدمت اهداف آنی و کوتاه‌مدت سیاست‌ورزی حزبی بیند. (۱۳)

حکومت ترکیه به‌خاطر عمقی که دین در جامعه آن دارد و نیز حضور جریان‌های قدرتمند دینی در این کشور، اسلام و تفاسیر دینی را در مهار خود دارد و در این چارچوب برخی تفاسیر افراط‌گرایانه را به حاشیه می‌راند. کمالیست‌ها با استناد به تاریخ حکومت عثمانی و مطالبات گروه‌های اسلامی در ترکیه، معتقدند که حکومت نمی‌تواند در برابر نقش‌آفرینی اسلام بی‌تفاوت باشد. به باور آنان، از آن‌جا که مسیحیت بر اصل، «کار قیصر را به قیصر واگذار و کار خدا را به خدا»، استوار است، و از آن‌رو که قانون سنتی اسلام، بدون قائل بودن به هیچ تفکیکی بین این حوزه‌ها، اشراف بر همه وجوه فعالیت‌های انسانی را مدنظر دارد سکولاریسمی باید اعمال شود که بیش از جداسازی دین از سیاست بر مهار و مقید ساختن آن تأکید کند.

به اعتقاد ارنست گِلنر<sup>۱</sup>، مسیحیت قائل به جدایی حوزه‌های زمینی و آسمانی است، در حالی که اسلام بر هم‌جوشی حوزه‌های دینی و غیردینی تأکید دارد. (۱۴) پیتر برگر<sup>۲</sup> معتقد است که وجود کلیسا و دیوان‌سالاری آن در مسیحیت با تسهیل توسعه موازی کلیسا و حکومت در نهایت به تفکیک جهان‌های مادی و معنوی یاری داده است. (۱۵) از آن‌جا که کلیسایی در اسلام وجود ندارد، دین نیز در آن نهادمند نشده و فعالیت‌ها و نهادهای دینی بدون تمرکز در نهادی واحد و در نتیجه قاعده‌مند شدن از آن طریق، در همه



بخش‌های جامعه پراکنده‌اند. شواهد تجربی با این قرائت ماهیت‌باورانه از اسلام و مسیحیت سازگار نیست و تا آن‌جا که به سپهر سیاسی مربوط می‌شود، الگوهای برای مناسبات دین و سیاست، هم در اسلام و هم در مسیحیت، وجود دارند. به عنوان مثال، قیصر-پاپ سالاری<sup>۱</sup> کلیساهای ارتدکس شرقی بیش از اعتقاد به جدایی حوزه‌های دینی و سکولار، هوادار همجوشی آن‌ها است. کلیسای انگلیکن در انگلیس نیز مخالف مدل واحد مسیحی و اسلامی در رابطه با دین و حکومت است. به دلایل عملی، مرزبندی امور دینی و سیاسی از دوران حکومت عباسی (۱۲۵۸-۷۵۰) به بعد صورت گرفت. (۱۶) در امپراتوری عثمانی یک نهاد مستقل دینی به منظور کنترل و مهار فعالیت‌های دینی و نیز ایجاد اسلامی دولت-محور تشکیل شد. این نهادینه‌سازی مانع استقلال و آزادی عمل دین شد و اسلام را برای همیشه در قید حکومت قرار داد. این سنت در رژیم جمهوری نیز، با تأسیس نهاد مدیریت امور دینی، تداوم یافت که خود مبین توفیق نسبی سکولاریسم در ترکیه است. (۱۷)

### سه وجه سکولاریسم در ترکیه

در سال‌های اخیر عقاید دگرسازی در رابطه با نقش و مفهوم سکولاریسم در ترکیه وجود داشته که میوه دگرپرسی اجتماعی-سیاسی کشور در دوران اخیر است. در اردوگاه سکولارگرایان حداقل سه موضع رخ نشان داده است: قرائت جامد کمالیستی از سکولاریسمی ستیزه‌جو که بر «آزادی از دین» تأکید دارد؛ فهم محافظه‌کارانه ترک-اسلامی از سکولاریسمی که مبتنی بر دین است؛ و برداشت لیبرال از سکولاریسم که به جدایی دین از سیاست (آزادی دین) معتقد است - نخبگان و بزرگان تجارت در استانبول، برخی سیاست‌مداران و جوامع علوی مدافع وجه سوم‌اند.

قرائت نخست از سکولاریسم، که به عنوان سکولاریسم ستیزه جو نیز شناخته می شود، سکولاریسم را شیوه جامعی برای زندگی می داند. سکولارهای ستیزه جو، که به لاییک نیز مشهورند، خود را فرزندان عصر روشنگری می دانند - اروپایی - نمایانی که منکر نقش اسلام و تاریخ عثمانی در شکل گیری هویت ترک هستند. این وجه، با تأکیدی بر جابه جایی تمدنی از راه سکولاریسم، چندین ویژگی دارد: (الف) سکولاریسم به عنوان «فلسفه سیاسی ترکیه» (۱۸)، در مسیر رسیدن به سطح کشورهای اروپایی و جذب کامل در فرهنگ اروپایی تعریف می شود؛ (ب) سکولاریسم در یک فرآیند تکاملی گریزناپذیر، از جوامع سنتی عقب مانده (اسلامی) تا جوامع مدرن توسعه یافته (بخوانید سکولار)، ابزاری برای تحقق مدرنیزاسیون است؛ (پ) سکولاریسم هویت غالب و قطب نمای حکومت در مسیر نوسازی جامعه است؛ و (ت) اسلام ذاتاً دینی سیاسی است و سکولاریسم ترکیه با نگاه شدیداً ضد دینی خود از گونه ای متفاوت با جوامع مسیحی است. (۱۹)

تأکید این رهیافت بر سیاست های عمومی تهاجمی، به قصد «پاک سازی سپهر عمومی» از هر شکلی از نفوذ دینی است و، هر چند با اکراه، از نظارت حکومت بر آموزش و نهادهای دینی، به منظور حفاظت از سکولاریسم در برابر سیاست ورزی دینی، حمایت می کند. چنین گفتمانی مبتنی بر باوری از عصر روشنگری است که عقل را، رودرروی متون یا سنن دینی، مرجع قانون می شناسد و مدرنیته را در چارچوب آزادی عقل، یا آزادی از دین، تعریف می کند. در این باور عقل پادمانی برای رفتار اخلاقی و سیاسی است. در دهه های اخیر، برخی نهادهای حکومتی، به خصوص دستگاه قضایی، در پاسخ به چالش های فزاینده اسلامی، به قصد «پاک سازی اسلام از سپهر عمومی» به تفسیری ستیزه جویانه تر از سکولاریسم رو کرده اند. تصمیمات دادگاه قانون اساسی ترکیه در رابطه با منع روسری و انحلال حزب رفاه بازتاب دهنده نگاه سکولاریسم ستیزه جو و در عین حال گرایش به قرائتی غالب از سکولاریسم است که آن را مهارکننده دین، در مسیر آزادی از آن،

می‌شناسد. برداشت دادگاه قانون اساسی ترکیه مبتنی بر اتکای بی‌چون و چرا به پیشرفت و نگاه عقل‌باورانه به جهان است. قرائتی این چنین جهت‌دار از قانون موجب شده تا دادگاه قانون اساسی ترکیه قانون را به ابزاری برای خلق جامعه‌ای مدرن، پیشرو و پویا مبدل کند که در آن عقل چراغ هدایت به‌شمار می‌آید و دین از حیات اجتماعی و سیاسی گسسته است. این عمل‌گرایی قضایی ریشه در همان باورهای مهندسی اجتماعی دارد که نقش مهمی در شکل‌گیری جمهوری کمالیستی داشته‌اند. کمالیسم برخلاف رهیافت مطلق‌نگر دادگاه قانون اساسی ترکیه، بر «نیازهای ملموس» جامعه ترکیه و «اصول زمانه» به عنوان اصول راهنمای حیات اجتماعی تأکید دارد و از این‌رو واقع‌گرایانه‌تر از آن به نظر می‌رسد. دادگاه قانون اساسی ترکیه، با قاطعیت نفوذ نیروهای اجتماعی را که خواهان کاستن از «مداخلات نوگرایانه» حکومت هستند محدود کرده است.

سکولارهای ستیزه‌جو منکر هرگونه نقش نهادین اسلام در بازآرایی هویت ملی و طراحی زبانی اخلاقی در سپهر عمومی هستند و زبان سیاسی مطلوبشان زبانی فارغ از اسلام است. با این اوصاف در سالیان اخیر نه ارتش که بیش‌تر نظام محاکم پاسداری از سکولاریسم کمالیستی را عهده‌دار بوده است. سکولاریسم تحمیلی اما، در حالی که موفق به حذف خداوند از گفت‌وگو عمومی نشده، به شکوفایی اسلام نیز یاری داده است. جریان غالب فرهنگ عمومی تا حد زیادی ریشه در افکار و مفاهیم اسلامی دارد و با وجود این که بیش‌تر ترک‌ها دینی هستند و باور به خداوند در این کشور عمیق‌تر از بیش‌تر کشورهای اروپایی است، بخش رسمی فرهنگ عمومی در پی تحمیل قرائت خاص خود از سکولاریسم ستیزه‌جو بر آنان است. به اعتقاد دادگاه قانون اساسی ترکیه:

سکولاریسم شیوه‌ای متمدنانه از زندگی است که جزم‌اندیشی قرون وسطایی را درهم می‌کوبد؛ شالوده‌های علم و عقلانیت را می‌ریزد و مفاهیم

آزادی و دموکراسی، وحدت ملی، استقلال، حاکمیت ملی و آرمان انسانی را غنا می‌بخشد. جوشش و توسعه علم معاصر حاصل فروپاشی جزم‌اندیشی قرون وسطایی بوده است. سکولاریسم هر چند به مفهوم دقیق آن به عنوان جدایی امور دینی و حکومتی تعریف می‌شود و تفاسیر گوناگون دارد، باوری در عرصه نظر آن را مرحله نهایی تکامل فلسفی و تشکیلاتی جوامع می‌شناسد. سکولاریسم نظم‌دهنده حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در جهان معاصر، بر اساس حاکمیت ملی، دموکراسی، آزادی و علم است. اصلی است که با فراهم ساختن فرصت لازم برای آزادی بیان و فرد، آزادی دین و ایمان را تضمین می‌کند و جدایی سیاست از دین و ایمان لازمه آن است. در جوامع دینی، افکار و داورهای دینی بر سازمان‌های سیاسی سایه گسترده‌اند و مقررات بر پایه دین استوارند. در یک نظم سکولار از دین سیاست‌زدایی می‌شود، دیگر ابزاری در دست حکومت نیست، و از این رو با قرار گرفتن در جایگاه اصلی و قابل احترام خود به وجدان فرد واگذار می‌شود. اعمال قواعد سکولار در امور مدنی، و قواعد دینی در امور دینی، اصلی است که دموکراسی‌های معاصر بر آن استوارند. امور عمومی را نمی‌توان با قواعد دینی سامان داد و چنین قواعدی نمی‌توانند مبنای قواعد [عمومی] باشند. (۲۰)

خلاصه این‌که گفتمان قضایی در ترکیه در پرتوی یک برداشت عقل‌باورانه و مدرن از دین شکل گرفته و دادگاه قانون اساسی ترکیه، که نتوانسته تمایزی بین اسلام به عنوان یک دین و اسلام به عنوان یک ایدئولوژی، قائل شود، اسلام را در حد یک ضدایدئولوژی علیه مدرنیزاسیون جمهوری فروکاسته است. دادگاه در رأی یاد شده خاطر نشان ساخته است:

اعمال اصل سکولاریسم در ترکیه شباهتی با کشورهای غربی ندارد. به طور طبیعی شکل‌گیری این اصل تابع شرایط غالب بر هر کشور و ویژگی‌های هر دین است و درجه همخوانی یا ناهمخوانی با چنین شرایط و ویژگی‌هایی

می‌تواند بر مفهوم سکولاریسم اثرگذار باشد و منشأ تفاسیر و کاربردهای متفاوت گردد. هر چند سکولاریسم معمولاً به عنوان جدایی امور دینی و حکومتی تعریف شده، تفاوت‌های میان اسلام و مسیحیت منجر به ایجاد شرایط و نتایجی به شدت متفاوت در ترکیه و کشورهای غربی شده است. نمی‌توان انتظار داشت اصل سکولاریسم در کشورهایی با دین، تاریخ و رهیافت‌های دینی کاملاً متفاوت، در فضا و سطحی مشابه اعمال شود. این امر حاصل طبیعی تفاوت شرایط و قواعد است. سکولاریسم در کشورهای غربی نیز که دین واحد دارند، اشکال مختلف دارد. این مفهوم در کشورهای مختلف به گونه‌ای متفاوت تفسیر شده و گروه‌های متفاوت، در ادوار متفاوت، در چارچوب شیوه تفکر خاص و اولویت‌های سیاسی خود تعبیری خاص از آن داشته‌اند. سکولاریسم نه تنها مفهومی فلسفی که نهادهی قانونی تعریف شده در چارچوب قانون است و از شرایط دینی، اجتماعی و سیاسی کشورهایی که در آن‌ها اعمال می‌شود تأثیر می‌پذیرد. سکولاریسم، با اهمیت خاصی که برای ترکیه، در چارچوب تکامل تاریخی متفاوت آن دارد، اصلی است که در قانون اساسی پذیرفته شده و تحت حمایت آن قرار دارد.

دادگاه قانون اساسی ترکیه، و نیز سایر شاخه‌های قوه قضاییه و ارتش، با اعلام این‌که، «دین ناظر بر بعد درونی و سکولاریسم ناظر بر بعد بیرونی فرد است»، (۲۱) از سکولاریسمی دفاع می‌کنند که ستیزه‌جو، سلطه‌طلب و غالباً سرکوب‌گر است. بخش‌بندی قاطع بین درون و بیرون در این کشور، توصیف دین به عنوان ضد علم و عقل، و تلاش برای محصور ساختن آن در سپهر فردی بدون هرگونه تظاهر اجتماعی، هم مشکل‌زا و هم تفرقه‌برانگیز بوده است.

بخش‌بندی حوزه‌های خصوصی و عمومی، به عنوان محور شکل‌گیری قانون در دولت-ملت مدرن، بر گفتمان لیبرال غربی چیره است که به حق

شهروندان آزاد در برخورداری از باوری خصوصی «تحت حمایت» قانون (و تعریف شده در چارچوب قانون) اعتقاد دارد. در ترکیه، قانون، به خاطر فشارهای مدرنیزاسیون بر جامعه و در راستای «اهلی سازی و مهار» باورهای خصوصی شهروندان، مفهوم «عمومی» را تا حد شمول بر برخی سپهرهای «خصوصی» گسترش داده و در نتیجه در گفتمان خود جایی برای نقش عمومی دین باقی نگذاشته است. گفتمان قضایی ترکیه بر اصول کمالیستی خلق ملتی همگن، کشوری سکولار و جامعه‌ای رسته از نفوذ دین استوار است. دستگاه قضا به منظور حفاظت از کمالیسم به عنوان یک فلسفه عمومی و تداوم بخشیدن به آن، پیوندی تنگاتنگ با نظامیان - پاسداران ایدئولوژی کمالیستی - برقرار کرده است. نقطه ضعف گفتمان قوه قضاییه در ترکیه ناتوانی آن در فهم عناصر فرا-عقلی اسلام، و نیز تلاش‌های مستمر و جزم‌اندیشانه آن در طراحی جامعه‌ای مبتنی بر آموزه‌های سنتی کمالیسم بوده است. تصمیمات حقوقی از این دست مرکز ثقل قطب‌بندی اجتماعی موجود بین هویت سکولار و اسلامی است. (۲۲) این نگاه افراطی به سکولاریسم موجب شده تا بسیاری از گروه‌های اسلامی سکولاریسم را باوری تلقی کنند که در قالبی سامان‌مند ناقض اصول اعتقادی اسلام است. برخی حتی معتقدند که حق آزادی دینی را نمی‌توان تا حد برگزاری مناسک فروکاست. به باور این گروه، دادگاه قانون اساسی و دادگاه‌های اروپایی، با پافشاری بر محدودیت زمانی و مکانی برگزاری آداب دینی، نوعی فهم مسیحی از دین را بر اسلام تحمیل می‌کند. در نتیجه بسیاری از مسلمانان سکولاریسم را مخّل باورها و اعمال دینی خود می‌دانند و معتقدند که اسلام دین‌داران آگاه را ملزم می‌سازد تا با حضور فعال در فراگرد سیاسی باورهای دینی خود را به سطح سپهر عمومی بکشانند. به طور خلاصه، از دیدگاه مؤمنان تفسیر کمالیستی از سکولاریسم ذاتاً ناقض حق آزادی دینی آنان است.

برداشت دوم از سکولاریسم ریشه ژرف‌تری در جامعه‌شناسی ترک و

فلسفه سیاسی نظامات حکومتی عثمانی و ترکیه دارد. برداشت اجتماعی-سیاسی یاد شده مورد حمایت احزاب میانه و راست مذهبی در ترکیه قرار دارد که سکولاریزاسیون را نه یک پروژه که فرآیندی می دانند که بازتاب کشمکش نرم بین دین و سیاست است و اصلاح پذیر در مسیر توافقی دموکراتیک و به نحوی سازگار با نیازهای جامعه. این قرائت بر چهار فرض استوار است: (الف) اسلام منشأ هویت و اخلاق در ترکیه است و باید در جامعه، و نه در حکومت، نقش برتر داشته باشد؛ (ب) اخلاقیات و شبکه های اسلامی برای نظم اجتماعی و فعالیت های اقتصادی سودمندند؛ (پ) حکومت باید ارائه دهنده آموزش دینی (سنّی - حنفی - ماتریدی<sup>۱</sup>) در مدارس عمومی باشد و مدیریت امور دینی نیز باید همچنان در چارچوب الزامات حکومت فعالیت کند؛ (ت) در سیاست خارجی باید از همبستگی اسلامی بهره برداری شود و ترکیه می بایست، نه با سودای جذب در اتحادیه اروپایی، که بیش تر به قصد دمیدن روح تازه به تمدن اسلامی در نقاط دیگر، به این اتحادیه بپیوندد. برای مسلمانان، یا حامیان احزاب راست میانه در ترکیه، اسلام روح کشور و عنصر حیاتی هویت ترک است و می بایست مورد احترام و اتکا باشد. تاریخ، حافظه و رسالت خاص ترکیه از تاریخ اسلام و عثمانی قابل تفکیک نیست. مدافعان و مروجان چنین قرائتی از سکولاریسم، خود را فرزندان و میراث سلجوق و عثمانی می دانند و با حافظه و رسالتی ریشه دار می کوشند تا اسلام و علم را هر چه بیش تر آشتی دهند. در این چارچوب بحثی اصولی بر سر روح و عناصر تشکیل دهنده ملت ترک جریان دارد که معارضه ای است نه دینی که بیش تر سیاسی، بر سر ماهیت هویت و نقش عمیقاً سیاسی ترکیه.

در میان احزاب راست میانه، احساسی مشترک سپهر عمومی را به خاطر زوال ارزش های اخلاقی در آن و سلطه نفع شخصی و خصوصی بر آن،

۱. پیروان ابومنصور ماتریدی سمرقندی متکلم و فقیه سنّی.

بی سلاح و بی دفاع می‌پندارد. مردم همواره از این‌که سیاست، زندگانی مدنی و مشاغل از ارزش‌ها تهی شده‌اند شاکی‌اند. با وجود تداوم معارضة بر سر منفعت و قدرت، معارضة‌ای ژرف‌تر بر سر ارزش‌ها و هویت از یک سو، و دموکراسی و سکولاریسم از سوی دیگر وجود دارد. پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه با تکاپوی جاری برای استقرار یک نظام نوین ارزشی و پیروزی دموکراسی بر سکولاریسم ستیزه‌جو مرتبط است. معارضة بر سر ارزش‌ها، ضمن این‌که موجب تلاشی بافت اجتماعی نخواهد شد، می‌تواند ترکیه را ناگزیر از خلق یک قرارداد جدید اجتماعی با هدف پرداختن به تنوع ارزش‌ها و همچنین بسط قرائتی دموکراتیک‌تر از سکولاریسم سازد. به‌طور خلاصه، قرائت ترک-اسلامی از سکولاریسم بر سه ویژگی بارز استوار است: (۱) حکومت باید در آموزش دینی دخیل و مشوق آن باشد و اخلاقیات دینی را رواج دهد. (۲) اسلام جزء لاینفک هویت ترک است و باید با هویت ملی، و نیز سیاست خارجی، ممزوج شود. (۳) ترک‌ها، حتی از سوی بسیاری از سیاست‌مداران ملی‌گرا، به‌عنوان سیف‌السلام (شمشیر اسلام) شناخته می‌شوند.

تعارض بین دو قرائت نخست از سکولاریسم ژرف‌تر از آن است که به‌نظر می‌رسد. این معارضة از سویی میان ادعاهای متعلق به حیات جمعی اخلاقی ریشه‌دار در دین، و از سوی دیگر ادعاهایی مبتنی بر اصول جمهوری در راستای برپایی جامعه‌ای سکولار (دین‌زدایی شده) است که علم تنها سامان‌دهنده آن به‌حساب می‌آید. با این اوصاف، بحث بر سر رابطه بین دین و سیاست همواره منشأ انشقاقی جدی در میان مردم ترکیه بوده است: در حالی که برخی گروه‌های اسلامی، با اشاره به فروپاشی اخلاقی جامعه، خداوند را در آن فراموش شده می‌پندارند، برخی نیز نگران چیرگی نیروهای هوادار اسلام - نظیر حزب عدالت و توسعه و جامعه گولن<sup>۱</sup> - هم بر دولت

۱. جامعه قدرتمند و بانفوذ فرهنگی - دینی در ترکیه که توسط فتح‌الله گولن پایه‌گذاری شده و



(به خصوص نیروی انتظامی) و هم بر سپهر عمومی هستند.

وجه سوم سکولاریسم، که برخی آزاداندیشان، و نیز برخی اعضای جامعه علوی، مروج آن هستند، خواهان آرایشی نوین در مناسبات دین و سیاست، و جدایی کامل آن‌ها است. این رهیافت بر آزادی سیاست بیش از آزادی دین تکیه دارد. ملاحظه اصلی این جماعت آزادسازی سیاست از ملاحظات دینی است، و سیاست را راهی برای بحث درباره قواعد اخلاقی مشترک جامعه و تصمیم‌گیری در این باره می‌داند. تمامی آنان، باکناره‌گیری حکومت از امور دینی موافق‌اند اما برخی، به خصوص جوامع علوی، از آزادی دین (دکترین علوی) از قید سیاست و نیز از قرائت برتری‌خواه سنی طرفداری می‌کنند. این موضع از سوی گروهی از روشنفکران وابسته به انجمن جامعه لیبرال در ترکیه نیز تبلیغ می‌شود.

اسلام برای اکثریت جمعیت ترکیه، سرچشمه اخلاق و هویت است. ایراد فشار برای خلق سپهرهای سیاسی و عمومی فارغ از همه اشکال هویت و اخلاق اسلامی آسان نیست و همواره منشأ تنش‌هایی مداوم در این کشور بوده است. دادگاه قانون اساسی ترکیه در تصمیم یاد شده در پی پاک‌سازی سپهر سیاسی از تأثیرات دینی بود. هر چند، به‌رغم مواضع این دادگاه، سپهر عمومی و چشم‌انداز سیاسی ترکیه به شدت دستخوش تغییرند، که آثار آن را در تشکیل دولت حزب عدالت و توسعه و شکل‌گیری یک زبان سیاسی جدید در این کشور می‌توان دید. برای فهم پیوند بین سکولاریسم و دموکراسی، و اسلام و دموکراسی، الگوی حزب عدالت و توسعه، با ریشه‌هایی در عمل‌گرایی اسلامی، اهمیت فراوان دارد.

---

در سطح جهانی نیز به‌خاطر فعالیت‌های آموزشی آن شهرت دارد. فتح‌الله گولن در یکی از نظرسنجی‌های مجله معروف فارن پالیسی (آمریکا) رتبه اول را در میان بیست روشنفکر تأثیرگذار جهان احراز کرده است.

### سکولاریسم حزب عدالت و توسعه: نه «جدایی»، نه «مهار»

حزب عدالت و توسعه بر سکولاریسمی تأکید دارد که حاصل فرآیندی دموکراتیک باشد. سیاستمداران حزب عدالت و توسعه نگرشی دوسویه دارند. آنان در عین حال که گریزی از همسازی با دکترین کمالیستی ندارند، درون سیاست‌هایی را دنبال می‌کنند که در راستای تضعیف کمالیسم است. به این ترتیب، تقیّه بزرگ سپهر عمومی سرپوش‌گذاردن بر باورهای واقعی افراد از سویی، و به نمایش‌گذاردن همسازی با سکولاریسم رسمی کمالیستی، به قصد احتراز از مجرم شناخته شدن، از سوی دیگر است. بازتاب این نکته را می‌توان در سخنانی از نخست‌وزیر اردوغان ملاحظه کرد که متضمن بازتعریف وی از سکولاریسم است:

سکولاریسم به‌عنوان ضامن اصلی صلح و دموکراسی اجتماعی، مفهومی دو وجهی است. نخستین وجه آن این است که ساختار حکومت نباید بر قوانین دینی استوار باشد. لازمه آن نیز وجود یک نظام حقوقی استاندارد، منسجم و یکپارچه است. وجه دوم سکولاریسم لزوم بی‌طرفی حکومت است که باید، ضمن حفظ فاصله برابر با همه باورهای دینی، آزادی دین و عقیده افراد را تضمین کند. در ماده دوم قانون اساسی، در تعریف محتوای سکولاریسم، خاطرنشان شده که سکولاریسم به مفهوم بی‌خدایی نیست؛ و هر فرد حق دارد هر باور یا مذهبی را داشته باشد؛ در برگزاری آداب دینی خود آزاد باشد؛ و صرف‌نظر از دین خود، از حق یکسان در برابر قانون برخوردار باشد. این ویژگی‌ها سکولاریسم را به اصل بنیانی و وحدت‌آفرین جمهوری مبدل ساخته است. از تصمیمات شایسته مصطفی کمال [آتاتورک] در جریان جنبش آزادیبخش ملی و نیز مفاهیم بازتاب‌دهنده این تصمیمات که توسط ملت ما به‌طور کامل درونی شده‌اند، باید غیرتمندانه پاسداری شود. باور من این است که ما می‌بایست با دقت از تبدیل مفاهیم وحدت‌بخش [سکولاریسم] به عوامل «نارضایتی اجتماعی» احتراز کنیم و

از این رو است که پاسداری از ذات و معنای این مفاهیم ضرورت می‌یابد. (۲۳)

از آن جا که کلیه احزاب اسلامی پیشین با اتهام ضدیت با سکولاریسم تعطیل شده‌اند، رهبری حزب عدالت و توسعه در هر بحثی درباره سکولاریسم، یا طرح پرسش‌هایی در این رابطه، بسیار محتاط است. تناقض در آن جاست که اردوغان باید در عین انتقاد از سکولاریسم کمالیستی مدافع آن نیز باشد!

بزرگ‌ترین چالش رودرروی حزب عدالت و توسعه موانع حکومت کمالیستی در برابر آداب دینی است. چنین موانعی پاسخگویی حزب عدالت و توسعه به انتظارات بلندپروازانه بسیاری از حامیان خود را، در رابطه با تضمین آزادی‌های دینی و شناسایی نقش اسلام در سپهر عمومی، تقریباً غیرممکن می‌سازد. حزب عدالت و توسعه با وجود برداشتن گام‌هایی در جهت تحکیم آزادی‌های سیاسی و مدنی و نیز اصلاح قانون، هنوز در تحقق توقعات رأی‌دهندگان در رابطه با مسئله روستی و نیز دفاع از حقوق دانشجویان مدارس آموزش دینی (امام خطیب) توفیقی نداشته است. تصور حزب این بود که با نزدیک‌تر شدن به اتحادیه اروپایی و عمل به مطالبات آن، خواهد توانست حقوق دینی قاطبه رأی‌دهندگان خود را نیز تأمین کند.

در حالی که تصمیم دادگاه اروپایی حقوق بشر<sup>۱</sup> در رابطه با مسئله روستی و حمایت آن از اغراض کمالیستی حذف دین از سپهر عمومی، با دامن زدن به شک و تردیدهایی نسبت به فرآیند اتحادیه، موجب شده که بسیاری از هواداران حزب عدالت و توسعه شروع به زیر سؤال بردن نیات واقعی حزب و دلایل تبدیل آن به ابزار ترویج پروژه غربی‌سازی کشور به زیان ارزش‌های سنتی اسلامی کنند. به عبارتی می‌توان فرآیند راهیابی مقولاتی دموکراتیک و قانونی به بطن ارزش‌های محافظه‌کار در جامعه ترکیه را - که دموکراسی محافظه‌کار ابزار آن بوده - مشاهده کرد. جالب این جاست که پای‌بندی

1. European Court of Human Rights

بی‌چون‌و‌چرای حزب عدالت و توسعه به فراگرد اتحادیهٔ اروپایی هم ابزار کارآمدی و هم سدی در برابر عادی‌سازی احتمالی مناسبات بین دین و حکومت بوده است.

مناقشهٔ میان حزب عدالت و توسعه و نهاد کمالیستی نه حاصل تقابل سکولاریسم و دین‌سالاری اسلامی که بیش‌تر برخاسته از نقش و معنای سکولاریسم بوده است. حزب عدالت و توسعه نیز، چون بیش‌تر احزاب راست میانه، تأکید دارد که سکولاریسم نه یک سیاست جامع و عام با هدف شکل‌دهی به زندگی روزمره یا هویت شهروندی، که اصلی از قانون اساسی است که مقصد دفاع از آزادی دینی در برابر مداخلات حکومت را دنبال می‌کند. در قرائتی این چنین از سکولاریسم، ذات و مدعای توسعه‌گرایی اسلامی و تلاش‌های اسلام‌گرایان برای حصر استدلالات عمومی در راستای تبیین هنجارهای دینی نادیده گرفته می‌شود. سکولاریسم در بافت ترکیه، به نحوی تناقض‌آلود، هم پیشرو و هم اقتدارگرا است و در نهاد کمالیستی نیز گروه‌هایی با باورهای رقیب حضور دارند - از کسانی که شش اصل کمالیسم (ناسیونالیسم، سکولاریسم، توده‌گرایی<sup>۱</sup>، دولت‌سالاری<sup>۲</sup>، انقلاب‌خواهی<sup>۳</sup>، و جمهوری‌خواهی<sup>۴</sup>) را «مقدس» می‌پندارند، تا آنان که پروژهٔ کمالیستی را صرفاً ابزاری برای دستیابی به هدف عالی‌تر وصول به سطح تمدن جهانی و خلق جامعه‌ای لیبرال دموکراتیک و به لحاظ اقتصادی توسعه یافته می‌دانند.

بلند آرنج، ریاست پارلمان، طی سخنانی در سال ۲۰۰۶، ضمن انتقاد از شیوهٔ اعمال سکولاریسم، برداشت مناقشه‌برانگیزتری از آن ارائه داد که بویوکانت، رئیس ستاد مشترک ارتش، آن را چالشی در برابر ماهیت سکولار جمهوری خواند. آرنج گفته بود:

1. populism

2. etatism

3. revolutionalism

4. republicanism

مناقشات جاری نشئت گرفته از تفاسیر متفاوت از سکولاریسمی است که در ادوار مختلف با دامن زدن به مباحثی در سپهر عمومی به انحاء مختلف اعمال شده است. سپهر عمومی فضایی است که شهروندان می‌توانند ملاحظات مشترکشان را در آن، برابر و آزاد، ارائه دهند. در این فضا حقوق فردی بی‌هیچ تبعیضی مورد حمایت است و همگان با احساس آزادی کامل در آن حقوق مساوی دارند. پاسداری از امنیت سپهر عمومی و حصول اطمینان از تأمین حقوق برابر برای همگان وظیفه اصلی حکومت است و در این چارچوب نفع همگان نباید در چارچوب نفع حکومت بلکه نفع مردم تعریف شود. حکومت نه مالک که پاسدار سپهر عمومی است و لازمه این پاسداری تأمین حقوق برابر برای همه و توزیع منصفانه خدمات برای بهره‌گیری آحاد مردم از آن است. زمانی که این حقوق و آزادی‌ها متوجه فرد یا بخشی خاص باشد، حمایت‌گرایی حکومت ضرورت یافته و جلوی این نابرابری باید گرفته شود. حکومت نمی‌تواند حقوق متعلق به همگان را در اختیار بخش خاصی از جمعیت قرار دهد و یا مانع بهره‌گیری گروه خاصی از آن شود. چنین ملاحظات پیرامون بحث تفاسیر گوناگون از سکولاریسم را، به‌عنوان یک نقطه آغاز، ضروری می‌سازد.

در حالی که ماده مربوط به سکولاریسم در قانون اساسی - که ماده تغییرناپذیر آن است - تا ابد پابرجاست، لازم است تا اختلافات موجود بر سر تفسیر آن بر اساس ساختار اجتماعی و شرایط کنونی مرتفع گردد... لازمه اعمال سکولاریسم، به‌عنوان سازوکاری برای صلح و آشتی اجتماعی، بی‌طرفی حکومت در برابر دین است. فرصت‌سازی برای آزادی بیان دینی و آزادی عبادات از وظایف اساسی سکولاریسم به‌شمار می‌آید. حکومت به‌عنوان نهاد مجری این وظایف، باید در برابر ادیان رفتار برابر داشته باشد. مشکل از چنین مرحله‌ای آغاز می‌شود. حکومت در حالی که می‌بایست حقوق افراد در اعمال باورهای دینی‌شان را تضمین کند؛ در عرصه عمومی باورها و بیاناتی را عملاً محدود می‌سازد. این کار را نیز به نام سکولاریسم

انجام می‌دهد که خود تناقضی بزرگ در علم سیاست است. این تناقض سالیان دراز به صلح و آرامش درونی ترکیه زبان رسانده و منشأ بروز مشکلاتی بی‌انتهای بوده است. چنین تناقضی برخاسته از تفاوت در تفاسیر است که باید با یاری جمعی روشنفکران، سیاست‌مداران و دانشگاهیان برطرف شود. (۲۴)

تجزیه و تحلیل دقیق سخنان آرِنچ مبین مفهوم‌سازی وی از حکومت، سیاست و سکولاریسم است. از نگاه آرِنچ حکومت باید به‌عنوان عامل خدمات همگانی، بر اساس دیدگاه‌های سیاسی اکثریت بازسازی شود. برداشت او از سیاست‌ورزی دموکراتیک نه اجماع‌مدار<sup>۱</sup> که بیشتر اکثریت‌مدار<sup>۲</sup> است و بر اساس آن حمایت اکثریت حتی می‌تواند به استقرار حکومتی اسلامی نیز منتهی شود. برداشت او از سکولاریسم، اما، از آن‌رو که وی آن را به یک «مصالحة اجتماعی» یا «بی‌طرفی حکومت نسبت به ادیان» و «آزاد گذاشتن دین‌داران در بیان دیدگاه‌هایشان در سپهر عمومی» تعبیر می‌کند، چه بسا مشکل بیش‌تری به‌وجود آورد.

پرسش این‌جاست که این مصالحة اجتماعی چگونه قابل حصول است و آیا هدف آن باید حمایت از حقوق اقلیت باشد یا اکثریت؟ حال که اکثریت جمعیت مسلمان‌اند و گروه‌های اسلامی فعال در حوزه سیاسی جسارت و اعتماد به نفس بیش‌تر یافته‌اند، آیا معنادارتر نیست که چنین مصالحة‌ای در راستای حفاظت از دیدگاه‌ها و سبک زندگی اقلیت صورت پذیرد؟ آرِنچ همچنین با هواداری از «بی‌طرفی حکومت در برابر دین»، ضمن نادیده گرفتن میراث اسلام سیاسی در ترکیه، هرگز درباره مقصود خود از این «بی‌طرفی» توضیحی نمی‌دهد. با فرض حضور سیاسی فعال او در محافل سیاسی-اسلامی، برداشت وی از آزادی دین‌داران در بیان دیدگاه‌هایشان در سپهر عمومی می‌تواند به معنای نوعی بلوک‌بندی دینی-سیاسی در کشور نیز

باشد. آیا شکل‌گیری چنین بلوک‌هایی موجب تضعیف «صلح و آشتی اجتماعی» نخواهد بود؟ آرنج و بسیاری از سیاست‌مداران حزب عدالت و توسعه، به این ترتیب، به قصد انتقاد از قرائت ترک، به وجه آمریکایی سکولاریسم می‌پردازند. این قیاس هر چند جالب است اما کمکی به تلاش‌های جاری برای فهم نمونه ترکیه نمی‌کند. در واقع بین برداشت از سکولاریسم و عمل به آن در آمریکا و ترکیه تفاوت عمده‌ای وجود دارد. (۲۵) آیا ترکیه‌ای مسلمان، زیر نفوذ میراث عثمانی، که نه اصلاح‌گری پروتستان و نه انقلاب صنعتی را از سر گذرانده، قادر به تجربه گونه مشابهی از سکولاریسم خواهد بود؟ برداشت‌های دگرسان از سکولاریسم و اعمال آن در چه شرایط و چه زمانی صورت خواهد گرفت؟ در جوامعی که دین و سنت بر آن غالب‌اند، حکومت در حالی که می‌کوشد تا خود را علیه نفوذ دین، با سکولاریسم همسو سازد، برای تعمیق آن - به‌خصوص در خلأ یک کثرت‌گرایی نهادینه دینی - گزینه‌ای جز خلق یک تکیه‌گاه عقیدتی نهادینه ندارد.

دادگاه قانون اساسی ترکیه به این نتیجه رسیده که لازمه دموکراسی و زندگی مدرن دست شستن دین‌داران از باورهایشان است. رهبری حزب عدالت و توسعه نیز، که اعتقادی به حصر فعالیت‌های سیاسی دین‌داران و بهره‌گیری آنان از شبکه‌های دینی ندارد، چنین تصمیماتی را زیر سؤال می‌برد. لحن حزب عدالت و توسعه شباهت فراوان با نظر رابرت آودی<sup>۱</sup> دارد که یک حکومت سکولار را بر مبنای اصولی سه‌گانه تعریف می‌کند. (۲۶) نخست، اصل «رواداری»<sup>۲</sup>: دولت مسئولیت دارد تا از آزادی دینی شهروندان خود حفاظت کند؛ دوم، اصل «فاصله برابر»<sup>۳</sup>: انتظار از حکومت این است که با همه ادیان فاصله برابری تنظیم کند؛ و سوم، اصل «بی‌طرفی»<sup>۴</sup>: حکومت نباید در امور دینی دخالت کند و نیز نباید حامی هیچ دینی باشد. (۲۷) بین حرف و عمل دولت حزب عدالت و توسعه تعارض عمده‌ای وجود دارد.

1. Robert Audi

2. toleration

3. equidistance

4. neutrality

هر چند حزب لحن آزادیخواهانه دارد، عملکرد آن عمیقاً «فرقه‌گرایانه»<sup>۱</sup> است و در برابر مفهوم‌سازی‌های متفاوت از اسلام ناشکیبا. در حالی که انتظار می‌رود حزب عدالت و توسعه تبعیضی علیه هیچ گروه دینی، از جمله اقلیت علوی، اعمال نکند، تعریف آن از اسلام منحصرأ در چارچوب آموزه‌های سنی-حنفی ارائه می‌شود. این حزب همچنین التفاتی به تفاوت مهم موجود بین براهین دینی و سکولار ندارد. در حالی که میراث تاریخی حکومت عثمانی و قرائت سیاسی شده‌ای از اسلام در ترکیه طالب فیصله‌ای متفاوت بین دین و سیاست است، لحن آزادیخواهانه حزب گسیخته از واقعیت‌های این کشور به نظر می‌رسد. بررسی دقیق سیاست‌های حزب عدالت و توسعه نشان می‌دهد که این حزب در عین حال که خواهان نقش‌آفرینی فعال دین در سیاست است، تنها به قرائت سنی-حنفی از اسلام گرایش دارد.

### حوزه‌های مورد مناقشه در سیاست‌های سکولار

در دولت حزب عدالت و توسعه، بحث بر سر سکولاریسم تقریباً به طور کامل بر آموزش دینی و مسئله روستی متمرکز بوده است. مدارس امام خطیب، در چارچوب ماده ۴ قانون شماره ۴۳۰ وحدت آموزش و ماده ۳۲ قانون شماره ۱۷۳۹ آموزش ملی، بدواً توسط حکومت به منظور تربیت امامان مساجد پایه‌گذاری شدند. (۲۸) این مدارس به تدریج به مدارس عمومی عادی مبدل شدند و وظیفه آماده‌سازی فرزندان خانواده‌های محافظه‌کار و متدین برای طی تحصیلات عالی را نیز برعهده گرفتند. در سال‌های ۱۹۹۰ این مدارس بیش از مدارس صرفاً حرفه‌ای با هدف تربیت کارگزاران دینی، کانونی مذهبی برای آماده‌سازی دانش‌آموزان به منظور طی دوره‌های آموزش عالی - به خصوص در رشته‌های حقوق و علوم سیاسی - بودند. این مدارس که هم علوم دینی و هم طبیعی جزو برنامه درسی آن بودند، با استفاده از اعانات



خصوصی بنا می شدند و وزارت آموزش عهده دار تأمین پرسنل آن بود. بیش تر خانواده های محافظه کار فرزندان خود را به این مدارس می فرستادند، که به خاطر برنامه های درسی آشکار و پنهان دینی خود، مشوق و مروج سبک زندگی اسلامی بودند. (۲۹) در میانه سال های ۱۹۹۰، اربکان از مدارس امام خطیب به عنوان حیاط خلوتی برای اسلامی کردن جامعه دفاع می کرد. تمایز بین مدارس سکولار و امام خطیب به تدریج با دامن زدن به تنش عده در نظام آموزشی به قطبی شدن متزاید دو قرائت متضاد از تاریخ، مدرنیته و هویت ملی منتهی شد. تا سال ۱۹۹۷، فارغ التحصیلان این مدارس می توانستند با شرکت در امتحانات دانشگاه و تحصیل در آن حقوق دان، دکتر یا مهندس شوند. در کودتای نظامیان در سال یاد شده، شورای عالی آموزش با هدف متوقف ساختن اسلامی شدن کشور و جامعه، ناگزیر شد تا فارغ التحصیلان مدارس امام خطیب را در آستانه ورود به دانشگاه غربال و گزینش کند. کاهش امتیاز میانگین نمرات فارغ التحصیلان این مدارس نیز دسترسی آن ها به دانشگاه ها را محدودتر ساخت.

در ماه مه سال ۲۰۰۴، دولت حزب عدالت و توسعه به منظور لغو محدودیت های تحمیلی کودتای نظامی ۱۹۹۷ و به قصد بهبود و ارتقای جایگاه مدارس امام خطیب، از طریق گشودن راه فارغ التحصیلان آن به دانشگاه، فارغ از دغدغه تأثیر کاهش میانگین نمراتشان در آزمون ورودی، لایحه ای را از تصویب گذراند. رئیس جمهور که همواره قائل به تمایز قاطع بین «دین» و «نیازهای روز» از سویی، و «معرفت دینی» و «عقل و دانش» از سوی دیگر بود، (۳۰) این قانون را با استدلال نقض اصل سکولاریسم - که بر «جدایی سپهرهای اجتماعی، آموزشی، خانواده، اقتصاد و قانون از قوانین دینی» دلالت داشت - وتو کرد. دولت حزب عدالت و توسعه با توجه به وتوی رئیس جمهور و نیز طرح انتقاداتی از سوی نظامیان و انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه، تصمیم به انصراف از پی گیری موضوع و ارائه مجدد قانون وتو شده به پارلمان گرفت. (۳۱) با این همه، دولت در دسامبر سال

۲۰۰۵ با تصویب آیین‌نامه‌ای خاص فارغ‌التحصیلان مدارس تربیت دینی، که متضمن لغو محدودیت‌های ناشی از تأثیر نمرات آنان در آزمون‌های ورودی بود، در صدد عدول از تصمیم یاد شده برآمد. شورای آموزش عالی در پی صدور این مصوبه دعوایی علیه آن در شورای کشور اقامه کرد. این شورا نیز در فوریه سال ۲۰۰۶ مصوبه یاد شده را که به فارغ‌التحصیلان مدارس امام خطیب اجازه می‌داد که با اخذ دیپلم عادی دبیرستان برای ورود به دانشگاه مقررات اعمال شده بر نمرات خود را دور بزنند مسکوت گذاشت. مراجع دانشگاهی نیز اقدامات دولت در راستای تسهیل دستیابی فارغ‌التحصیلان مدارس امام خطیب به دانشگاه را مناقشه‌زا و «ضد سکولار» اعلام کردند. با استمرار منازعات بر سر مدارس امام خطیب، از جاذبه این مدارس نیز تا حد زیادی کاسته شد و تعداد شاگردان آن از ۵۱۱۵۰۲ نفر در سال تحصیلی ۱۹۹۷-۱۹۹۶ به ۸۴۸۹۸ نفر در سال تحصیلی ۲۰۰۴-۲۰۰۳ رسید.

دولت در دسامبر سال ۲۰۰۳ تلاش زیادی کرد تا مقررات منبعث از فراگرد ۲۸ فوریه را که مدارس قرآنی را نیز هدف گرفته بود، با اعمال تغییراتی اندک در آن ملغی سازد. مختار بودن مدارس قرآنی در دائر کردن کلاس‌های عصر، کاهش حداقل سن ثبت‌نام از ۱۵ سال به ۱۰ سال، اجازه ادامه فعالیت برای دوره‌های بیش از دو ماه، و تسهیل دائر کردن خوابگاه، (۳۲) از جمله این تغییرات بود. دولت در این مورد نیز، در مواجهه با مخالفت شدید نهاد سکولار، عقب‌نشینی نمود.

### نبرد روسری

سکولارها چادر و روسری را تهدیدی علیه اصول جمهوری و رسالت آن در خلق شهروندانی «مدرن» می‌دانند و سکولاریسم را شاه‌کلید فراگرد مدرنیزاسیون و پروژه ملت‌سازی آن. قید «رهایی» در اصول جمهوری به «کشف حجاب» و مشارکت کامل زنان در زندگانی اجتماعی تعبیر شده و در نتیجه پوشش و آزادی زنان سنجه‌ای برای پیشرفت مدرنیزاسیون در کشور

به حساب می آید. بر اساس سیاست‌های جاری حکومت، زنان در صورت استفاده از روسری اجازه ورود به دانشگاه‌ها و سایر اماکن دولتی را ندارند. حتی همسران وزرا نیز چنانچه روسری داشته باشند مجاز به شرکت در برنامه‌های دولتی و ضیافت‌های رسمی نیستند. در این میان حزب حاکم عدالت و توسعه با توجه به ریشه‌های اسلامی خود، هرگز بر تمایل خود مبنی بر لغو ممنوعیت استفاده از روسری سرپوش نگذاشته است.

در حالی که ترکیه در راستای پاسخگویی به الزامات اتحادیه اروپایی در رابطه با اصلاحات حقوق بشری تلاش می‌کند، محاکم این کشور به میدان نبردی بین عقاید رقیب اسلامی و سکولار مبدل شده‌اند. از نگاه ناقدان، دادگاه‌های ترکیه، به عنوان بزرگ‌ترین مانع مسیر طولانی پیوستن به اتحادیه، شدیداً محافظه کار، غیرمستول، دشمن حقوق بشر و غالباً فاسدند. از نگاه حامیان، اما، این دادگاه‌ها در خط مقدم جبهه نبردی قرار دارند که برای دفاع از حکومت سکولار و یکپارچه ترکیه در برابر دشمنانی بی شمار - از اسلام‌گرایان گرفته تا جدایی طلبان کرد - جریان دارد. نظام محاکم در ترکیه همواره دوشادوش نظامیان پاسداران غیرنظامی ایدئولوژی کمالیستی بوده‌اند و وظیفه اصلی حفاظت از رژیم و حکومت در برابر جنبش‌های ضد جمهوری را برعهده داشته‌اند.

لیلا شاهین با استفاده از حقوق ملحوظ در چارچوب کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، که حق دادخواهی در آن در سال ۱۹۸۷ از طرف ترکیه پذیرفته شده بود، از حکومت این کشور به کنوانسیون شکایت برد. کنوانسیون نیز در ۲۹ ژوئن سال ۲۰۰۴ رأی خود را در رابطه با دعوای بین لیلا شاهین و محکمه ترک صادر کرد. این رأی برای زنان مسلمانی که - به گونه‌ای موهن برای وجدان فردی آنان - در معرض محرومیت از تحصیل و دستیابی به آموزش عالی قرار داشتند یأس آور بود. کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، با تأیید مداخله حکومت در «حق وی در تظاهرات دینی خود» به محدودیت‌های تحمیلی در بافت ترکیه‌ای که در آن، «اکثریت جمعیت، در عین دلبستگی

عمیق به حقوق زنان و شیوه زندگی سکولار، پای‌بند دین اسلام هستند،» رسمیت بخشیده بود. دادگاه با برداشت تداوم تهدیدات علیه اصول لیبرال و سکولار، به قصد پاسداری از اصل سکولاریسم، به عنوان ضامن ارزش‌های دموکراتیک، و نیز در چارچوب اهداف حفظ مصونیت و حرمت دین و تساوی شهروندان در برابر قانون، ممنوعیت استفاده از روسری را ضروری تشخیص داد؛ و این منع را به سود حقوق و آزادی‌های کسانی خواند که مایل نیستند در کشوری با اکثریت مسلمان برای استفاده از پوشش دینی تحت فشار و اجبار قرار گیرند. دادگاه در رأی خود به آرای قبلی صادره - کارادومان علیه ترکیه، دهلان علیه سویس و بولوت علیه ترکیه - نیز استناد کرده بود. در این میان سکولارها نیز از رأی دادگاه استقبال کردند و آن را یک «تودهنی» به حزب عدالت و توسعه خواندند. (۳۳)

شورای کشور، عالی‌ترین دادگاه اداری ترکیه، به خاطر برخی تصمیمات خود همواره آماج انتقادهای مسلمانان متدین بوده است. به عنوان مثال، شعبه دوم این شورا زمانی حکمی از شعبه ۶ دادگاه اداری آنکارا را ابرام کرد که در آن اقدام حکومت محلی آنکارا در ممانعت از ترفیع شغلی آموزگاری به نام آیتاچ کیلینچ به پست ریاست کودکستان بایروک در گلباسی، در نزدیکی آنکارا، به خاطر استفاده از روسری در مسیر آمدوشد به کودکستان، توجیه شده بود. سیاست‌مداران حزب عدالت و توسعه، از جمله اردوغان، در واکنش به این رأی آن را محکوم کرده بودند. مبنای تصمیم شورای کشور این بود که آموزگار مورد بحث «به عنوان الگویی ناشایست برای شاگردان خود، اصول سکولار منبث از قانون اساسی ترکیه، متضمن ممنوعیت نمایش ترجیح دینی خاص از سوی حکومت،» را نقض کرده است. مسئولان حزب عدالت و توسعه این مصوبه را نیز، با این استدلال که تصمیم قضایی نمی‌تواند ناظر بر، «پوشش آموزگاران در خارج از محیط مدرسه» باشد، محکوم کردند. در سال‌های اخیر دادگاه‌ها از اختیار ایشان برای بسط شمول ممنوعیت استفاده کارکنان دولت از روسری در زندگی خصوصی آنان نیز سود جست‌ه‌اند.

قتل مصطفی یوجل اوز بیلگین، قاضی شعبه دوم شورای کشور، که حکم یاد شده علیه روسری را صادر کرده بود، و زخمی شدن چهار نفر دیگر توسط تروریستی در ۱۷ مه ۲۰۰۶ موجب جبهه‌بندی مجدد جامعه در دو سوی مرز سکولار-دینی شد. ده‌ها هزار نفر، در یک روز پنجشنبه، در کنار قضات و اساتیدی از آنکارا، به قصد ابراز ناراضایتی و خشم خود از این رویداد، در آنت کبیر، مقبره آتاتورک، اجتماع کردند. مقامات عالی‌رتبه قضایی و رئیس جمهور سِزِر، مخالفت دولت با ممنوعیت روسری را یکی از دلایل این تراژدی خواندند. در بیانیه مشترک رؤسای محاکم عالی ترکیه خاطر نشان شده بود: «ما این ترور را تلاشی علیه جمهوری سکولار قلمداد می‌کنیم و بدون این‌که از چنین حملاتی بهراسیم، سیاست‌مداران و رسانه‌هایی را که غیرمسئولانه موجب تحریک مردم علیه تصمیمات اخیر قضایی شدند در آن مسئول می‌دانیم. ما امروز بیش از هر زمان مصمم به پیشبرد وظایفمان هستیم.» مراسم تدفین اوز بیلگین به تظاهرات سکولارها علیه دولت مبدل شد. ده‌ها هزار نفر در حالی که پرچم‌های ملی و تصاویر آتاتورک را در دست داشتند، به خیابان‌ها ریختند و شعارهای سکولار سر دادند: «ترکیه سکولار است و سکولار خواهد ماند»، «مرگ بر شریعت!»، «ملاها به ایران بروید!»، جماعت خشمگین در حالی که بطری‌های پلاستیکی به طرف وزرای حزب عدالت و توسعه پرتاب می‌کردند، اردوغان را، که در سفری در جنوب ترکیه به سر می‌برد، «قاتل» خواندند. رئیس شورای کشور این تهاجم مرگ‌بار را نتیجه «اظهارات غیرمسئولانه مقامات دولتی» در رابطه با احکام روسری خواند و بسیاری از قضات نیز غیرمستقیم دولت را بر مسند اتهام نشانددند. خشن‌ترین اظهارات را ژنرال حلمی اوزگک داشت، که در آن تظاهرات همگانی علیه قتل اوز بیلگین و مجروح شدن چهار نفر دیگر را الهام‌بخش و ستایش‌برانگیز خواند و تأکید کرد که ابراز حمایت از جمهوری سکولار ترکیه نباید منحصر به روز یا رویدادی خاص باشد و می‌بایست با شتاب و گسترش بیش‌تر ادامه یابد. اردوغان نیز اظهارات اوزگک

را «غیرمسئولانه» خواند و «تأثیر آن بر بازارهای مالی و ثبات داخلی» را یادآور شد. ارتش به این ترتیب کوشیده بود تا از این رویداد برای تحکیم نفوذ رو به زوال خود در نظام سیاسی بهره‌برداری کند. قصد اوزگک از این اظهارات دامن زدن به احساسات عمومی علیه حزب عدالت و توسعه، به منظور برگزاری انتخابات زودرس پارلمانی بود. (۳۴) بعد از دستگیری قاتل حضور برخی گروه‌های راست دینی در پشت صحنه فاش شد.

### زنای محصنه و حزب عدالت و توسعه

حزب عدالت و توسعه علاوه بر گروه‌های ملی‌گرا، پایگاهی در میان محافظه‌کاران نیز دارد که در جریان مباحث مربوط به زنای محصنه در سال ۲۰۰۴ آشکارتر شد. اردوغان که مایل بود زنای محصنه عملی مجرمانه شناخته شود، در این مورد نیز در اثر واکنش‌های مخالف داخلی و خارجی، ناچار به عقب‌نشینی شد. وی در جریان این مباحث یادآور شده بود که نباید اروپا را در همه موارد «الگوی کمال» به حساب آورد. (۳۵) پیشنهاد حزب عدالت و توسعه در این باره، که هم در اروپا و هم در ترکیه، به شدت بحث‌برانگیز شد، به مشروعیت بین‌المللی و داخلی آن لطمه زد. در سپتامبر سال ۲۰۰۴، جلسه پارلمان برای بحث درباره قانون جدید مجازات عمومی که مدت‌ها همه انتظار آن را داشتند، برگزار شد. گروه‌های زنان علیه موادی از پیش‌نویس لایحه که آن را نوعی تبعیض علیه خود می‌دانستند، بسیج شده بودند و در عین حال بر برقراری مجازات‌های سنگین برای قتل‌های «شرافتی» اصرار داشتند. با وجود عدم تحقق تمامی خواست‌های این سازمان‌ها، لایحه نهایی بسیار مرقی‌تر از قانون پیشین بود. هر چند صرف واقعیت پیشنهاد مجرمانه دانستن این عمل از سوی نمایندگان حزب عدالت و توسعه در پارلمان موجب خشم این سازمان‌ها، و نیز حزب جمهوریت خلق شده بود و رسانه‌های سکولار ترکیه نیز بلافاصله با سودجویی از این ماجرا نیات این حزب را زیر سؤال برده بودند. به عنوان مثال، یالجین دوگان،

ستون‌نویس روزنامه حریت، در این باره نوشت: «فهم زنای محصنه، به عنوان یکی از مباحث نمادین سکولاریسم، می‌بایست در چارچوبی فرهنگی صورت پذیرد.» (۳۶)

قبل از صدور حکمی از سوی دادگاه قانون اساسی در سال ۱۹۹۶، قانون مجازات عمومی شامل ماده‌ای متضمن مجرمانه بودن زنای محصنه بود. دادگاه در حکم یاد شده این ماده را مغایر اصل برابری زن و مرد، ملحوظ در قانون اساسی، خواند. در چارچوب قانون مجازات عمومی، یک زن در صورت تنها یک مورد تخلف مجرم بود و مستوجب مجازات شناخته می‌شد، در حالی که رابطه جنسی یک مرد با زن دیگر، تنها در صورت تداوم، در شمول مجازات زنای محصنه قرار می‌گرفت. دادگاه این ماده را لغو کرد و بسیاری از سازمان‌های زنان و نیز نهادهای جهانی از این اقدام استقبال کردند. در ۱۴ سپتامبر ۲۰۰۴، شماری از نمایندگان متدین مجلس از حزب عدالت و توسعه، تصمیم به ارائه اصلاحیه‌ای گرفتند تا بر اساس آن زنای محصنه تحت عنوان دفاع از «کرامت انسانی» و «حریم خانواده» جرم شناخته شود. اردوغان در حمایت از این اصلاحیه اظهار داشت: «خانواده برای حزب ما نهادی مقدس است و انسجام آن به منزله انسجام و اقتدار ملت ما است. با تضعیف خانواده ملت نیز محکوم به زوال خواهد بود.» وی در پاسخ به انتقادات اتحادیه اروپایی گفت: «غرب کامل نیست و چنانچه آن را الگوی کمال، در همه چیز، بدانیم، در واقع خودمان را نفی کرده‌ایم و مضمحل ساخته‌ایم.» این همان اردوغان واقعی بود با همه باورهایش به ارزش‌های مردسالارانه اسلامی. گروه‌های زنان، هم در ترکیه و هم در اتحادیه اروپایی، به شدت علیه این اصلاحیه واکنش نشان دادند و آن را مشوق تبعیض علیه زنان و نیز محرک قتل‌های شرافتی خواندند. از آن‌جا که معمولاً زنان به همسران خود وابسته‌اند، احتمال این‌که یک زن بتواند شوهرش را به دادگاه بکشاند کم‌تر است؛ در حالی که یک مرد می‌تواند به راحتی از این ماده بر ضد همسرش استفاده کند. حزب عدالت و توسعه رودررو با واکنش‌های داخلی و

نیز اتحادیه اروپایی، از پیشنهاد خود منصرف شد و چون همیشه در این مسئله پرمناقشه نیز عقب نشست، بیانیه‌های اتحادیه اروپایی در رابطه با این اصلاحیه، اردوغان را واداشت تا دیداری از بروکسل داشته باشد. او در این دیدار بعد از گوش دادن به سخنان گوتیر فرهویگن<sup>۱</sup>، که در آن زمان کمیسیونر توسعه اتحادیه بود، در تماسی تلفنی با رئیس پارلمان ترکیه از وی خواست تا قانون جدید را بدون اشاره به جرم زنان محصنه، از تصویب بگذرانند!

بحث زنای محصنه چه مبنایی دارد؟ «اروپایی شدن» در برابر «پیوستن به اروپا، بدون تغییر و دگرگونی!» این وجوه دوگانه در جریان مباحث مربوط به زنای محصنه در ترکیه شفاف‌تر شد. اردوغان گفته بود: «من مدافع یکپارچگی و ادغام هستم نه جذب و همگونی!» از نگاه او جذب به معنای فراموش کردن گذشته و دست شستن از هویت است. بحث زنای محصنه نمودی از تعارض بین دو ارزش حزب عدالت و توسعه است: دموکراسی و محافظه‌کاری. دوازده‌شی که در بافت ترکیه همیشه همسنگ و همسو نبوده‌اند. حزب عدالت و توسعه خود را نسبت به پی‌گیری موازین دموکراتیزاسیون کپنهاک و دگرگون‌سازی ساختارهای ارزشی خود در هماهنگی با اتحادیه اروپایی، و در نتیجه پذیرش تام و تمام فراگرد اروپایی شدن یا درونی‌سازی ارزش‌های اروپایی، متعهد ساخته است. در حالی که دموکراتیزاسیون مورد اشاره به دگردیسی ارزش‌های فرهنگی و رفتارهای سنتی ترکیه اصرار دارد، ماهیت محافظه‌کار حزب عدالت و توسعه مانع اصلی این دگردیسی ارزشی بوده است. حزب در رابطه با مسائل جنسیتی، رفتار جنسی، حقوق اقلیت‌ها و ساختار خانواده محافظه‌کار است. تنش بین محافظه‌کاری و دموکراسی احتمالاً به زیان حزب عدالت و توسعه گسترش خواهد یافت. افزون بر آن، از آن‌جا که رهبری و نخبگان حزب با فاصله گرفتن از انتظارات پایگاه عمومی خود، بیش‌تر همساز با الزامات اتحادیه اروپایی عمل می‌کنند، بروز شکافی



فزاینده بین رأس و قعر حزب نیز غیر قابل انتظار نخواهد بود. به عبارت دیگر، هویت حزب (محافظه کار) همواره بستر ساز و تسهیل کننده سیاست های دموکراتیزاسیون آن نیست. الزامات اتحادیه اروپایی در تعارض با ساختار ارزشی محافظه کار حزب توسعه و عدالت اند و در نتیجه تداوم پشتیبانی عامه هوادار حزب از دموکراتیزاسیونی تمام عیار تحت هدایت اتحادیه اروپایی نیز چندان محتمل نیست.

### نتیجه گیری

تعارض بین سکولاریسم و اسلام گرایی هنوز بافت اصلی سیاست ترکیه را تشکیل می دهد. برای فهم قرائت ترک از سکولاریسم، می بایست بین سکولاریزاسیون به عنوان فراگردی حاصل عملکرد فناوری، اقتصاد و دیگر نیروهای دگرگون ساز جامعه، و سکولاریسم به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی ترسیم کننده شیوه نوینی از زندگی سکولار، تمایز قائل شد. برای فهم تعارض موجود بر سر ارزش های هنجاری در جامعه ترکیه، می بایست بیش از سکولاریزاسیون به عنوان یک فراگرد به سکولاریسم ایدئولوژیک پرداخت. (۳۷) ویژگی های اصلی سکولاریسم ترکیه با گونه فرانسوی یا آمریکایی آن متفاوت است. هدف قرائت ترک از سکولاریسم بیش از «جدا سازی دین و سیاست» مهار دین و حذف آن از سپهر عمومی است.

در دولت حزب عدالت و توسعه، جامعه ترکیه گرفتار تنازعی گزنده، عمدتاً میان سکولارهای کمالیست و گروه های اسلامی، است. اختلافات در آن ریشه دارند و هر دو سوی منازعه در پی فیصله این اختلافات، یا از طریق قانون یا دموکراسی اکثریت سالار<sup>۱</sup>، هستند. مناقشه اساسی بر سر نقش حکومت در آموزش و دین، و نیز درباره تعاریف سکولاریسم و آزادی بیان است، که خود ریشه در «اصولی بنیادین» - نقش دین و حکومت - دارد.

حزب عدالت و توسعه، در حالی که بیش‌تر سودای تحمیل ارزش‌های اخلاقی، دینی و اجتماعی بر جامعه و پاسداری از آزادی‌های دینی را دارد، کم‌تر در پی حفاظت از آزادی‌های فردی یا کاستن از نابرابری اقتصادی بوده است. در حالی که رهبری این حزب بر قدرت افکار عمومی در بازسازی قدرت سیاسی تأکید دارد، کمالیست‌ها برای پیشبرد ملاحظات خود بیش از تلاش برای تغییر افکار بر قانون و اقتدار حکومتی تکیه می‌کنند. سکولارها و گروه‌های اسلامی در تنگنایی امنیتی درگیرند و هریک با احساس تهدید از دیگر سو، برای دفاع از ارزش‌ها و شیوه زندگی خاص خود از موازینی خاص بهره می‌گیرد. عمل‌گرایی اسلامی یا سکولاریستی، هر کدام از منظر آن دیگری، معضلی امنیتی قلمداد می‌شود.

## یادداشت‌ها

1. For secularization, see Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002); Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (New York: Oxford University Press, 1992); David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Basil Blackwell, 1978). For desecularism, see Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998); Nikki Keddie, "Secularism and its Discontents," *Daedalus*, 132 (Summer 2003), 14-30. See also Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 11-39; Wolfhart Pannenberg, "How to Think About Secularism," *First Things*, 64 (June/July 1996), 27-32.
2. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
3. Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler* (Istanbul: İz Yayıncılık, 1998).
4. Charles Taylor, "Modes of Secularism," in Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1988); Wilfred M. McClay, "Two Concepts of Secularism," *Wilson Quarterly*, 24 (Summer 2000), 63-64; Ahmet T. Kuru, "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party," in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), pp. 136-159.
5. T. Jeremy Gunn, "Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and *Laïcité* in France," *Journal of Church and State*, 46 (Winter 2004), 9.
6. Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 322. Parekh recognizes the role of religion in democratic politics. He differs from John Rawls. The main source in Rawls is his *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996). The debate between Wolterstorff and Audi is in their jointly authored *Religion in the Political Sphere* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).

7. Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 213-253.
8. Richard Rorty defines himself as a "militant secularist." "I think that the Enlightenment was right to suggest that religion is something that the human species would be better if it could outgrow." Richard Rorty, "The Moral Purposes of the University: An Exchange," *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture*, 2 (Fall 2000), 107; John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 12. Sami Zubaida summarizes Gellner in *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (New York: I. B. Tauris, 1993), pp. xiv-xv. For a concise overview and critique of Gellner on this topic, see Dale Eickelman, "From Here to Modernity: Ernest Gellner on Nationalism and Islamic Fundamentalism," in John A. Hall, *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 258-271.
9. Sami Selçuk, "Laiklik ve Demokrasi," *Türkiye Günlüğü*, 56 (summer 1999), 45-49; Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si," *Türkiye Günlüğü* 72 (2003), 39-44; M. Hakan Yavuz, "The Case of Turkey," *Daedalus*, Vol. 132:3 (Summer 2003), 59-62.
10. Marshall Hodgson, "Modernity and the Islamic Heritage," in Marshall Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 220. Hodgson argues that modernization is characterized by a series of ruptures in the Middle East. In the case of Turkey, secularism as an ideology was imitated from Europe to catch up with the West. It created a split society between the secular (Westernized) elite versus the religious masses. Vali Nasr, "Secularism: Lessons from the Muslim World," *Daedalus*, 132 (Summer 2003), 68.
11. Kevin Dwyer, *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 63; Alexander Flores, "Secularism, Integralism, and Political Islam: The Egyptian Debate," in Joel Benning and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 91.
12. Asma Afsaruddin, "The Islamic State: Genealogy, Myths and Facts," *Journal of Church and State*, 48 (Winter 2006), 153-173.
13. Cited in Dale Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 53.

14. Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 2.
15. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1969), pp. 110-24.
16. Ira Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society," *International Journal of Middle East Studies*, 6 (1975), 363-385.
17. şerif Mardin also explains the relative success of secularism in terms of this state institutionalism in the Ottoman Empire. See Mardin, "Religion and Secularism in Turkey," in Ali Kazancigil and Ergun Ozbudun (eds.), *Ataturk: Founder of a Modern State* (Hamden: Archon Books, 1981), pp. 193-196.
18. The TCC's rulings on the Refah Party case on January 16, 1997, no. 1998/1.
19. The TCC's rulings on the Headscarf case on March 7, 1989; no. 1989/12.
20. The TCC's decision to close the Refah Party.
21. Erik Zürcher, *The European Union, Turkey, and Islam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004), p. 94.
۲۲. در قوانین اساسی ۱۹۲۱ و ۱۹۲۴ اسلام به عنوان دین کشور شناخته شده بود. این قید در اصلاحیه سال ۱۹۲۸ حذف شد و سکولاریسم، بنا به قانون ۳۱۱۵ فوریه ۱۹۳۷، به قید غیرقابل تغییر قانون اساسی و اصل بنیانی جمهوری مبدل گردید.
23. *Radikal*, May 16, 2006.
24. Bulent Arınç, "Address by Bulent Arınç, Speaker of the Grand National Assembly of Turkey at the Plenary Session Convened on Special Agenda on the Occasion of the 86th Anniversary of the Inauguration of the Grand National Assembly of Turkey, April 23, 2006." Arınç's speech caused a major uproar among the establishment and Büyükanıt delivered a sharp speech to Arınç arguing that the Islamists threaten the secular state. He asked, "Aren't there people in Turkey saying that secularism should be redefined?" (by covertly referring to Arınç). "Aren't those people occupying the highest seats of the state? Isn't the ideology of Ataturk, founder of the Republic, under attack?" If the answer to those questions was "yes," he argued, Islamist reactionaries do pose a threat. Büyükanıt's speech was on October 2, 2006.
25. Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
26. Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 26.

27. R. Audi and N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997), p. 38.
28. Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye’de Din’Eğitimi ve Imam Hatipler* (İstanbul: İletişim, 2005).
29. The curricula of these included compulsory elective courses in Qur’an Studies, Arabic, Islamic Law and Islamic Jurisprudence, Tawhid and Islamic Morality, Hadith and Sunna.
30. Quoted by Kuru, “Reinterpretation of Secularism,” p. 156 (see note 4 above).
31. For the statement of the military, see *Milliyet*, June 6, 2004.
32. Kuru, “Reinterpretation of Secularism,” p. 158 (see note 4 above).
33. Neşe Düzel’s interview with the head of YOK, “Teziç: Üniversitelerde Basörtüsü Olmayacak,” *Radikal*, July 26, 2004; Nuray Mert, “AIHM ve Turban Yasağı,” *Radikal*, July 8, 2004; “Hedefleri İslam,” *Milli Gazete*, June 30, 2004.
34. Vincent Boland, “Turkish Rift Widens after General’s Call,” *Financial Times*, May 22, 2006.
35. “The Impssibility of Saying No,” *The Economist*, September 18, 2004, 32.
36. Yalçın Doğan, *Hürriyet*, September 21, 2004.
37. Sami Selçuk, “Laiklik ve Demokrasi,” *Türkiye Günluğu*, 56 (Summer 1999), 45-49; Nur Vergin, “Din ve Devlet İlişkileri: Duşuncenin ‘Bitmeyen Senfoni’si’,” *Türkiye Günluğu*, 72 (2003), 39-44; Semih Vaner, “Laiklik, Laikçilik ve Demokrasi,” in İbrahim O. Kaşoglu, (ed.), *Laiklik ve Demokrasi* (İstanbul: Imge Kitabevi, 2001).



## مسئله کردی و حزب عدالت و توسعه (۱)

ترکیه بزرگ‌ترین جمعیت کرد جهان را دارد که شمار آنان در سال ۲۰۰۷ بین ۸ تا ۱۲ میلیون نفر برآورد شده است. این جمعیت مطالباتی گوناگون، از تجزیه کامل تا فدرالیسم تا، حداقل، شناسایی حقوق فردی و فرهنگی خود در چارچوب فراگرد ورود ترکیه به اتحادیه اروپایی را مطرح ساخته‌اند. (۲) بی‌شک افراطی‌ترین نماد ناسیونالیسم کرد در تاریخ معاصر حزب کارگران کردستان (پ‌ک‌ک)<sup>۱</sup> است که عهده‌دار رهبری مقاومت و تحرکات تروریستی علیه حکومت ترکیه و همچنین اکراد میانه‌رو، بوده است. تحرکاتی که به نوبه خود واکنش متقابل و خشونت‌آمیز نیروهای مسلح ترکیه - بر ضد هم رزمندگان پ‌ک‌ک و هم غیرنظامیان بی‌گناه کرد - را در پی داشته است. سربازان ترکیه از سال ۱۹۸۴ در منطقه جنوب شرقی این کشور با پ‌ک‌ک جنگیده‌اند که در اثر آن ۳۷۰۰۰ نفر کشته و صدها هزار نفر بی‌خانمان شده‌اند.

تاریخ ترکیه طی ربع قرن گذشته بدون لحاظ کامل نقش ناسیونالیسم کرد در آن به‌طور اعم، و پ‌ک‌ک به‌طور اخص، قابل فهم نیست. طی بیست و پنج

---

1. Kurdistan Workers' Party (PKK)



سال گذشته، هم سیاست داخلی و هم خارجی ترکیه به گونه‌ای گروگان مسئله کردی بوده‌اند. شورش جاری به رهبری پ‌ک‌ک، ضمن تداوم بخشیدن به آلام انسانی، با تعریف و بازتعریفی از مفهوم و نقش سیاست و نیز مرزهای بین حکومت و جامعه، نادانسته عامل قدرت‌یابی نهادهای حکومتی خاص به زیان دیگران بوده است. این مناقشه در عین حال که موجب کندی فراگرد دموکراتیزاسیون در ترکیه بوده، هزینه‌های دفاعی ترکیه را نیز به زیان بخش آموزش و بهداشت و درمان افزایش داده، و همچنین ساختار جمعیت‌شناختی کشور را، با جابه‌جایی‌های عظیم جمعیتی دگرگون ساخته است. در این میان میلیون‌ها کرد، هم به اراده خود و هم به زور، خانه‌هایشان در ترکیه جنوبی را ترک کرده و به شهرهای بزرگ غرب آناتولی منتقل شده‌اند.

حکومت تقریباً از هر ابزاری برای جلوگیری از «همگانی شدن مناقشه» بین ترک‌ها و کردها جلوگیری کرده و کوشیده است تا پ‌ک‌ک را از مسائل عمده‌تر کردی دور نگاه دارد. (۳) این سازمان نیز از سال ۱۹۹۹، زمان دستگیری عبدالله اوچالان، رهبر پ‌ک‌ک، راهبردهای خود را - بیش‌تر بر ضد کمالیست‌ها و ارتش ترکیه - تغییر داده و با سود جستن از فضاها و فرصت نوپدید در ترکیه - عمدتاً حاصل موازین کپنهاک اتحادیه اروپایی متضمن ضرورت اعمال کامل دموکراسی، حکومت قانون، حقوق بشر و حمایت از حقوق اقلیت‌های قومی - مسئله کردی را به سطح «همگانی» منتقل کرده است. در حالی که اتحادیه اروپایی، در چارچوب موازین کپنهاک، از آنکارا خواسته است تا نظام حقوقی خود را اصلاح و حقوق اقلیت کرد را تأمین کند، بسیاری از سیاست‌مداران ترک به این باور رسیده‌اند که «راه اتحادیه اروپا از دیار بکر - بزرگ‌ترین شهر کردنشین جهان - می‌گذرد.» گرایشی که خود مشوق سایر احزاب کردی در برقراری مناسباتی سامان یافته با پ‌ک‌ک بوده است. در حال حاضر، حزب جامعه دموکراتیک به‌عنوان حزبی قانونی و طرفدار اکراد و با مواضعی مشابه پ‌ک‌ک، نقش بازوی سیاسی و قانونی آن را،

به سان شین فین برای ارتش آزادیخواه ایرلند، ایفا می‌کند. فراگرد اتحادیه اروپایی نه موجب تسهیل دموکراتیزاسیون بوده و نه مطالبات کردی را مهار کرده است. تفاوت عمده‌ای بین نگاه اروپایی به پ‌ک‌ک، به سان «مظهر» ادعاهای سیاسی اکراډ دموکراسی خواه، و باور ترکیه، که برخورد با پ‌ک‌ک را مسئله‌ای محصور در قلمرو امنیت ملی، حاکمیت و تمامیت ارضی این کشور می‌داند، وجود دارد.

احزاب سیاسی ترکیه، در جریان تبلیغات انتخاباتی ژوئن و ژوئیه سال ۲۰۰۷ پیشنهادات مشخصی در مورد چگونگی مواجهه با مسئله کردی ارائه ندادند. حزب قومی کردی جامعه دموکراتیک نیز، با دقت فراوان در ترسیم اهداف خود، بیش از شرایط اقتصادی-اجتماعی شهروندان کشور به مسائل کردی و بازتعریف نقش حکومت پرداخت. انتخابات یاد شده، در حالی که یک گفتمان ناسیونالیستی محتاط و نگران بر مباحث آن سایه انداخته بود، برای آینده ترکیه و هویت ملی آن اهمیت فراوان داشت. در این چارچوب، قصور در اجرای حکم مجازات اعدام عبدالله اوچالان، رهبر پ‌ک‌ک، به شفاف‌ترین سازوکار پاسخگویی به مهم‌ترین مسائل کشور مبدل شد.

اردوغان و دولت باخجلی، از حزب حرکت ملی، همواره بحث عوامل مقصر در خودداری از اعدام اوچالان بعد از دستگیری وی در سال ۱۹۹۹ را مطرح ساخته‌اند، که اردوغان آغازکننده آن بود. وی نخستین فردی بود که در این باره گفت: «با حرف نمی‌توان ناسیونالیست شد. آن‌ها سر یک رهبر تروریست را به شما پیشکش می‌کنند و شما او را در اِمرالی (جزیره‌ای در دریای مرمره) زندانی می‌کنید و مخارج آن را هم به حساب حزب عدالت و توسعه می‌گذارید!» مقصود اردوغان حزب حرکت ملی بود، که در زمان دستگیری اوچالان در سال ۱۹۹۹ در دولت ائتلافی وقت مشارکت داشت. دولتی که مجازات اعدام را نیز در راستای انطباق با موازین اتحادیه اروپایی لغو کرد. باخجلی نیز در تظاهراتی در ارز روم، آناتولی شرقی، به سخنان او پاسخ داد: «به جای متهم ساختن حزب حرکت ملی به خودداری از اعدام وی،

اگر توان دار زدن این رهبر جدایی خواه را دارید، و طناب ندارید، این طناب! او را دار بزنید!» و در این لحظه بلافاصله خطاب به مردی پشت سر خود فریاد کشید: «بده!» و آن مرد نیز به سرعت طنابی را به باخجلی داد که او نیز آن را به میان جمعیت پرتاب کرد! اردوغان نیز در پاسخ درنگ نکرد: «اگر تا این حد در استفاده از طناب مهارت دارید، می‌توانستید آن زمان که در دولت بودید با طنابی که مردم تقدیم‌تان می‌کردند کار را تمام کنید!» بحث بر سر «طناب» که اردوغان باب آن را گشوده بود، بازتاب‌دهنده احساس ناامنی او است و راهی برای بلند شدن روی دست ناسیونالیست‌ها و گفتمان ناسیونالیستی.

در حال حاضر، جبهه‌بندی در دو سوی مرزهای قومی در ترکیه بیش از یک دهه گذشته است، و مسئله کردی از سپهر نظامی به سپهرهای اجتماعی و سیاسی کشیده شده است. دیگر تنها حکومت ترک در مقابل کردها قرار ندارد. این دو جامعه ترک و کرد هستند که رودرروی یکدیگر قرار گرفته‌اند. انتظار بزرگ این بود که دولت حزب عدالت و توسعه با پرداختن به مسئله کردی، از قطبی شدن جامعه ترکیه بین دو گروه اصلی این کشور جلوگیری کند. دولت حزب عدالت و توسعه، با سپری شدن پنج سال از به‌دست گرفتن قدرت و در آستانه دور تازه‌ای از مذاکرات الحاق احتمالی ترکیه به اتحادیه اروپایی، در تدوین سیاستی منسجم در خصوص مسئله‌ای که شاید حیاتی‌ترین مسئله رودرروی کشور باشد ناکام بوده و نشان داده که تنها راه حل دولت در این زمینه جارو کردن مسئله زیر گلیم «آسوده خاطری» و «بی‌خیالی» است. حزب عدالت و توسعه در چارچوب امیدهای مشروع کردی و نیز در اثر حملات غیرقانونی پ‌ک‌ک به اهداف نرم غیرنظامی، ترجیح داده تا این مسئله را دستاویز تأمین منافع خود قرار دهد. حزب در این راستا، ضمن بهره‌برداری از مسئله کردی برای انتقاد از سکولاریسم در ترکیه به‌عنوان، «عامل شکاف» بین ترک‌ها و کردها، راه حل خود برای پایان دادن به این جبهه‌بندی اجتماعی را در چارچوب مشی، «اسلام ملات پیوند اجتماعی» طراحی کرده است. این فصل به بررسی اسلامی کردن مسئله کردی و دلایل ناتوانی بارز

احزاب عدالت و توسعه و جامعه دموکراتیک در حل این مسئله می‌پردازد. در سال ۲۰۰۲، حزب عدالت و توسعه با تعهد پاسخگویی به این مسئله به قدرت رسید که مباحث مربوط به آن را می‌توان در این چارچوب خلاصه کرد: مسئله کردی ربطی با ناسیونالیسم ندارد و مسئله‌ای بیش‌تر زائیده سکولاریسم تحمیلی و رفتار ایدئولوژی کمالیستی در برابر ناسیونالیسم ترک است. تکیه بر علقه‌های مشترک و اخوت اسلامی موجب توانمندی کشور شده و به این مناقشه پایان خواهد داد. این فصل بر این باور تکیه دارد که حزب عدالت و توسعه به چهار دلیل قادر به ارائه و اعمال سیاستی منسجم در رابطه با مسئله کردی نیست: (۱) نگاه اردوغان به مسئله کردی تفاوت عمده‌ای با نگاه بازیگران کرد، به خصوص احزاب سیاسی زیر نفوذ پ‌ک‌ک (به فصل ۴ مراجعه شود) دارد (۴؛ ۲) مناقشه عمده‌ای بین نهادهای حکومتی و حزب عدالت و توسعه بر سر مفهوم‌سازی مسئله کردی و مبانی جمهوری ترک جریان دارد؛ (۳) مسئله کردی یکی از دلایل اصلی نگرانی حزب عدالت و توسعه از بروز شکاف در حزب و در نتیجه کاهش پشتیبانی ترک‌تباران در استان‌های مرکزی و شرقی آناتولی از حزب است؛ و (۴) مسئله کردی بالقوه می‌تواند به تقابلی عمده با ارتش منجر شود و حملات فزاینده پ‌ک‌ک به نهادهای حکومتی و ارتش رهبری حزب عدالت و توسعه را گاه، به‌رغم میل آن، ناگزیر از مواجهه با مسئله کردی ساخته است.

حزب عدالت و توسعه، به‌رغم پیروزی انتخاباتی خود در مناطق کردنشین و توقعات فراوانی که از آن وجود دارد، علاوه بر ناکامی در ترسیم سیاستی منسجم در رابطه با مسئله کردی، مسبب تشدید این منازعه نیز بوده و حاصل آن افزایش شکاف قومی در جامعه ترکیه نسبت به پنج سال گذشته است. برخلاف انتظارات موجود، آزادی‌های محصول موازین کپنهاک نه تنها به کاهش مخاصمات و استقرار صلح دائمی منجر نشده، که بیش‌تر عامل قبض محدوده‌های قومی و بسط ناسیونالیسم ضدترک بوده است. (۵) به بیان دیگر، دموکراتیزاسیون منبعث از موازین کپنهاک بیش از آن‌که منشأ بهبود مناسبات

ترک‌ها و کردها باشد، این مناسبات را قطبی و رادیکال ساخته است. از سال ۲۰۰۷ احساسی مشترک بین مردم کوچه و بازار، حتی بین نخبگان ترک، همه کردها را تروریست می‌شناسد و پکک و اکراد را مترادف می‌داند. چنین احساسی محصول عملکرد شبکه‌های پکک است که با پی‌گیری سیاستی گستاخانه‌تر در نقد حکومت ترکیه و بالمآل تحریک خشم بخش عمده‌ای از جامعه این کشور، عامل گسترش ناسیونالیسم ترک بوده‌اند. در چنین فضایی، حزب ملی‌گرای ترک حرکت ملی طی پنج سال با کسب دستاوردهایی عمده آرای خود را از ۸/۳۴ درصد سال ۲۰۰۲، به ۱۴/۲۸ درصد در انتخابات سال ۲۰۰۷ رسانید و با کسب ۷۱ کرسی وارد پارلمان شد. سیاست‌مداران کرد نیز بدون هیچ توفیقی در کشاندن ناسیونالیسم ترک به میانه‌روی، خود بر سر رهبری جنبش ناسیونالیست کرد به رقابت پرداختند!

قبل از این‌که به بررسی سیاست‌های حزب عدالت و توسعه در رابطه با مسئله کردی بپردازم، مایلم بر اهمیت تجزیه و تحلیل دو لایه متضاد در بطن ناسیونالیسم کرد - که نقش تقویت‌کننده متقابل نیز دارند - و همچنین بررسی رابطه بین دو هویت دینی و قومی تأکید کنم. من با تمرکزی بر نقش آفرینان روندهای سکولار و دینی در ناسیونالیسم کردی و به قصد فهم سیاست‌های متعارض حزب عدالت و توسعه، به تشریح بافت اجتماعی و فرهنگی موجود خواهم پرداخت. در بخش پایانی فصل نیز ابتکارات عملی در حوزه سیاست‌گذاری در بحث هویت، کاهش آستانه ده درصدی، و نیز بخش برنامه‌های رادیو تلویزیونی به زبان کردی، مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

### لایه‌های اسلامی و سکولار ناسیونالیسم کرد

قلمرو کردی در ترکیه با شماری از گسل‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مرزبندی شده است. (۶) کردهای ترکیه هر چند به‌طور کامل در ایدئولوژی ملی این کشور جذب نشده‌اند، اما به‌خوبی با لایه‌های اقتصادی آن آمیخته‌اند.

پژوهشگران ناسیونالیسم کردی، از قبیل رابرت اولسون<sup>۱</sup>، مایکل گوتتر<sup>۲</sup> و عباس ولی، متأثر از اثر ماندگار وادی جویده<sup>۳</sup>، جملگی نقش ساختاری اسلام را، به عنوان بدیلی در برابر اصلاحات سکولار کمالیستی نادیده گرفته‌اند. (۷) حتی روشنفکران ناسیونالیست کرد - نظیر حمید بوزاسلان، گلستان گوری، فرهاد ابراهیم، و مسعود یگن نیز، که اتفاقاً همه چپ‌گرا هستند، ناسیونالیسم کرد را ذاتاً سکولار می‌دانند. (۸) اندیشمندانی نظیر مک دوال<sup>۴</sup> و بروینسن<sup>۵</sup> نیز به ریشه‌های دینی - قومی ناسیونالیسم کرد پرداخته‌اند. (۹) در ساختار ناسیونالیسم کرد سه لایه رقیب، سکولار، سنتی و اسلامی، حضور دارند. نخستین و مؤثرترین این گروه‌ها، گروه جدایی طلب پ‌ک‌ک و شاخه‌های حزبی آن از قبیل حزب دموکراسی، حزب دموکراسی خلق، حزب خلق دموکراتیک و حزب جامعه دموکراتیک هستند. (۱۰)

ویژگی‌های اصلی و بارز جنبش تحت رهبری پ‌ک‌ک گرایش سکولار، ضدیت با سنت و برخورداری آن از پشتیبانی شهرنشینان جدید کرد و اکرادی است که تحصیلات دانشگاهی دارند و فاقد پیوندهای عمیق دینی و قبیله‌ای هستند. در اواخر سال‌های ۱۹۸۰، زمانی که دولت ترکیه برخی از قبایل وفادار به خود را در چارچوب رقابت‌های قبیله‌ای علیه پ‌ک‌ک مسلح ساخت، برخی قبایل نیز به‌رغم تمایل خود، به حمایت از پ‌ک‌ک پرداختند. (۱۱) این لایه سکولار با هویت‌های پراکنده منطقه‌ای، بخشی و طبقاتی و نیز درگیر در شورشی دوسویه - هم علیه ساختار سنتی جامعه کردی و هم علیه نظام حکومتی کمالیستی - موضوعی متغیر نسبت به حکومت داشته است. پ‌ک‌ک با اندیشه استقلال کامل به میدان آمد و سپس به موضع طرفداری از یک جمهوری دموکراتیک و خودمختار در درون ترکیه، یا حداقل تغییرات عمده در قانون اساسی این کشور چرخید (به فصل ۸

1. Robert Olson

2. Michael Gunter

3. Wadie Jwaideh

4. McDowall

5. Bruinessen

مراجعه شود). هدف پکک صرف نظر از جدایی کامل، این بوده که، (الف) دولت ترکیه را وادار به آزاد ساختن رهبر آن اوجالان از زندان سازد؛ (ب) با تغییر قانون اساسی کشوری دو ملیتی (ترک-کرد) به وجود آورد؛ (پ) از طریق اصلاحاتی در دولت محلی از تشکیلات منطقه‌ای تمرکززدایی کند؛ و (ت) از حملات ارتش ترکیه به کردستان عراق جلوگیری کرده و موجب تقویت پان-ترکیسم شود. راهبردهای پکک برای دستیابی به این اهداف، از تقابل نظامی، که موفقیت چندانی نیز در آن نداشته، به مطالبه تغییراتی در قانون اساسی به منظور تجدید ساختار پایه‌های جمهوری ترکیه تغییر کرده است. راهبرد اخیر تلاشی در جهت بهره‌گیری از فضای جدید فرصت سیاسی حاصل فرآیند دموکراتیزاسیون است و «تمایز» جامعه مدنی کردی و غنای هویت کردی در سطح اجتماعی را دنبال می‌کند.

پکک علاوه بر رهبری احزاب کردتبار، حداقل چهار سازمان را نیز کنترل می‌کند: یک گروه شبه نظامی مسلح و فعال در شمال عراق به نام پکک / کونگرا-گل؛ یک سازمان جوانان (سازمان جوانان آزاد)؛ یک سازمان زنان (سازمان زنان آزاد)؛ یک سازمان دانشجویی (انجمن دانشجویان کردستان)؛ و چندین رسانه، از جمله سه روزنامه (ینی‌آزگور پولیتیکا، در آلمان، گوندم و آزادیه ولات، در ترکیه)؛ دو خبرگزاری (آژانس فرات نیوز و دجله هابر آژانسی)؛ دو ایستگاه تلویزیون ماهواره‌ای (روتی وی و ام.ام.سی. تی وی) و یک ایستگاه رادیویی (رادیو سر خیلدان).

دوّمین گروه کرد، که آن‌ها «اکراد گهگاهی»<sup>۱</sup> می‌نامند، تا حد زیادی در درون جامعه ترکیه حل شده‌اند و ترجیح می‌دهند که در یک چارچوب ملی-راست میانه و چپ میانه فعالیت کنند. کردتباران مورد اشاره در چارچوب فضاهاى قانونی عمل می‌کنند، از پیوندهای قبیله‌ای برای انتخاب شدن در پارلمان بهره می‌گیرند و از منابع دولتی برای حفظ پایگاه حمایتی خود

استفاده می‌کنند. مشکل عمده‌ای با حکومت ندارند و هدف اصلی آنان تعریف جایگاه خود در جامعه ملی ترکیه ضمن پالایش و بهبود آن است. این افراد که در تجارت و دیوان‌سالاری نیز فعال‌اند در حالی که در شهرهای بزرگ غرب ترکیه زندگی می‌کنند، مناسباتشان را با روستاهای کرد خود در شرق نیز حفظ کرده‌اند.

### اسلام‌گرایی کردی

گروه سوّم افراد را می‌توان کردهای مسلمانی دانست که بر ارزش‌های اسلامی تأکید دارند و معمولاً دین را بر قومیت برتری می‌دهند. اسلام از بدو برقراری سیاست‌های مرکز مدار حکومت عثمانی به سان «هویت تقابلی» منطقه کردی، رودرروی پروژه ملت‌سازی جمهوری کمالیست قرار داشته است. اسلام صوفی در مناطق کردنشین ترکیه، جایگزین هویت کردی است و کردتباران ترجیح داده‌اند تا هویت کردی خود را در چارچوب شبکه‌های دینی-قبیله‌ای آن حفظ کنند. در سال‌های اخیر منطقه کردی، که از زمان سیاست‌های اقتصادی نو لیبرال اوزال همچنان به لحاظ اقتصادی عقب مانده بوده، همواره مخزنی برای تأمین نیروی انسانی کشور بوده است. فقدان سرمایه‌گذاری دولتی و افت خدمات اجتماعی جامعه کردی را علیه حکومت رادیکال‌تر ساخته و موجب نزدیکی بیش‌تر این جامعه با شبکه‌های اجتماعی قومی یا دینی شده است. در حالی که نیروهای بازار خود منشأ شورش شمار زیادی از کردها علیه حکومت بوده‌اند، عناصر موفق در این بازار با ادغام بیش‌تر در جامعه ترکیه، علاقه کم‌تری به سیاست‌ورزی کردی نشان داده‌اند. شرایط بازار به این ترتیب هم منشأ گسست بخش‌های مختلف جامعه کردی از جامعه ترکیه و هم موجب پیوند آنان با این جامعه بوده است. در انتخابات ملی سال ۲۰۰۷ بورژوازی کرد خود را به حزب طرفدار بازار عدالت و توسعه نزدیک کرد. بیش‌تر نمایندگان این حزب اهل کسب و کارند یا بازرگانانی از مناطقی هستند که پیوندهایی با نقشبندی و نورسی دارند. (۱۲) زیان‌دیدگان از



نیروهای بازار، برای رفع مشکلاتشان به یک «کشور رفاه اسلامی» نظر دارند. روی هم رفته مرزهای طبقاتی وفاداری‌های دینی در این بخش از کشور را تعیین می‌کنند.

هر چند بیش‌تر کردهایی که گرایش سیاسی دارند به فرقه علوی وابسته‌اند، اکثریت کردها مسلمان سنی (شافعی) هستند و شبکه‌های سنتی صوفی، در کنار جنبش نو-صوفی نور و برخی گروه‌های تندرو و نوگرای اسلامی، اجزای اصلی همبستگی و هویت را در مناطق کردنشین تشکیل می‌دهند. سلسله‌های صوفی نقشبندی تقریباً پنجاه درصد و نرسی‌ها در حدود بیست درصد جمعیت را تشکیل می‌دهند، و گروه‌های نوظهور تندرو و نوگرای اسلامی نیز در حدود پانزده تا هجده درصد کردهای شافعی در ترکیه‌اند. (۱۳) سلسله‌های نقشبندی قدیمی‌ترین شبکه‌های منطقه‌اند و هنوز، در میان هم ترک‌ها و هم کردها، اکثریت دارند. جنبش نور سعید نرسی بیش‌تر در شهرها و در میان نخبگان تجاری مقیم خارج از منطقه سنتی کردی متمرکز است. در میان گروه‌های تندرو اسلامی گرایش‌های گوناگون وجود دارند که نفوذشان در منابع متعدد ریشه دارد. حزب‌الله کرد تحت تأثیر آثار سید قطب و انقلاب ایران قرار دارد و حضور غالب آن در باتمان، دیار بکر، سیرناک و هاگاری و شهرهای عمده است.

اسلام هویت غالب اکثریت کردها است. هر چند این اکثریت نیز در مواجهه با هویت تحمیلی ترک بیش‌تر احساس کرد بودن می‌کنند. لایه اسلامی ناسیونالیسم کرد منکر اصول بنیانی سکولاریسم و ناسیونالیسم جمهوری ترکیه است. یکی از یاران کنونی اردوغان، م. احسان ارسلان، نماینده اسلام‌گرای کرد از دیار بکر، در انتخابات ۲۰۰۲ و ۲۰۰۷ گفته است: «چنانچه خاورمیانه را نقطه کارزار نهایی میان اسلام و دموکراسی [او دموکراسی را نوعی کفر می‌خواند] بدانیم، راه مبالغه نرفته‌ایم.» ارسلان همچنین خاطرنشان ساخته: «رژیم در ترکیه شهروندان خود را به جهل کشانده، دین را بر آنان ممنوع ساخته و با تلاش در جهت تحریف و تضعیف

اسلام، اراده خود را به مردم کردستان نیز تحمیل کرده است... کارکنان مدیریت امور دینی ترکیه نیز شریک پروژه تضعیف اسلام هستند.» (۱۴) اظهارات ارسلان بازتاب دهنده نگرش کلی وی به دموکراسی، سکولاریسم و ناسیونالیسم ترکیه است.

ناسیونالیسم کرد، صرف نظر از پکک، در بطن شبکه‌های اسلامی نیز فعال بوده است. ناسیونالیسم اسلامی - کردی از بطن دو شاخه ترکی / صوفی‌گرایی کرد - اسلامی بالیده است: شبکه‌های نقشبندی و نورسی (پروان سعید نورسی). حامیان این لایه از ناسیونالیسم قومی کردی به منظور رویارویی، هم با سکولاریسم و هم ناسیونالیسم افراطی ترک، با گروه‌های اسلامی ترک همکاری دارند. (۱۵) در درون این بخش دو گروه فرعی نیز وجود دارند. نخستین گروه کرد مسلمان به جنبش‌های سنتی نقشبندی و نورسی تعلق دارند و از حزب عدالت و توسعه پشتیبانی می‌کنند. شبکه‌های صوفی در سال ۱۹۲۵ غیرقانونی اعلام شدند، اما به دلیل مناسبات تنگاتنگ خود با شبکه‌های قبیله‌ای، همچنان به فعالیت ادامه دادند. غالب کردها، از آن‌جا که به مذهب شافعی اسلام سنتی تعلق دارند، تا اوایل سال‌های ۱۹۸۰ مراکز آموزش دینی غیررسمی (مدارس) خود را همچنان حفظ کردند. منزل، روستایی در استان آده یامان، پرطرفدارترین کلبه‌های نقشبندی در ترکیه را دارد که دارای چندین صدهزار پیرو ترک و کرد است، که نامیک، کمال زیبیک و محسن یازج اوغلو، رئیس حزب اتحاد بزرگ، از آن جمله‌اند. (۱۶) رهبری صوفی همواره، به رغم شمار فراوان پروان ترک آن، در اختیار اکراد بوده است. در انتخابات اخیر نیز، جماعت منزل، همراه با همه شبکه‌های نقشبندی و نور به دولت حزب عدالت و توسعه رأی دادند.

از اواسط سال‌های ۱۹۹۰، با ظهور بورژوازی جدید کرد و طبقه میانه، بسیاری از اکراد ترجیح داده‌اند به جنبش نور سعید نورسی بپیوندند که حول مکتوبات و قرائت‌خانه‌های نورسی سامان یافته‌اند. با توسعه اقتصادی جدید نیز بسیاری از اکراد با پیوستن به جنبش نوگرایی نور

در حال حاضر نیروی عمده در مناطق کردنشین به حساب می آیند. هر چند در سال های اخیر جامعه فتح الله گولن با فاصله گرفتن از ناسیونالیسم ترک بیش از پیش در میان کردها ریشه دوانده است. در عین حال، همواره یک جنبش فعال نور، با اولویت کردی نیز که به عنوان مد-زهره خوانده می شود وجود داشته است.

به موازات افزایش فعالیت سازمان هایی با گرایش نقشبندی و جنبش نور - در منطقه، بر شمار سازمان های فعال غیردولتی حزب الله کرد در این مناطق افزوده شد. سازمان های غیردولتی حزب الله کرد فعال در زمینه های توسعه اجتماعی و اقتصادی از سال ۲۰۰۴ در باتمان و دیار بکر ظهور کرده اند. انجمن های مستضعفان که در سال ۲۰۰۴ تأسیس شدند، اساساً وابسته به حزب الله کرد و نیز برخی بنگاه های کوچک اند. ابعاد جهانی اسلام در منطقه کردنشین را شاید بتوان از طریق ورود حزب الله کرد به آن در سال های ۱۹۸۰ به بهترین نحو مشاهده کرد. به خاطر گرایشات و اعمال نفوذ های گوناگون اسلامی که در بالا به آن اشاره شد، تنش و درگیری های خشونت آمیزی بین گروه های مختلف مسلمان کرد، به خصوص بین حزب الله کرد و شبکه های سنتی صوفی همواره وجود داشته که در مواردی خونین و تا حد زیاد زمینه ساز بدگمانی، نفرت و ناسازگاری بوده اند. بسیاری از رهبران برجسته مد-زهره، از قبیل عزالدین یلدرم، و شماری از بازرگانان کرد هدف حملات حزب الله کرد بوده اند. (۱۷) در سال های اخیر حزب الله کرد به سازمان یافته ترین و مؤثرترین سازمان در میان اکراد روستایی و نیمه شهری، که در عین حال آماده اعمال خشونت نیز بوده، مبدل شده است. روی هم رفته از آن جا که سیاست های حکومت نیز منشأ ایجاد و گسترش تفرقه در میان اسلام گرایان کرد بوده، می توان گفت که قرار گرفتن اسلام گرایان کرد تحت رهبری واحد، برای پاسخ به علایق گوناگون و واگرای آنان، غیرمحمّل به نظر می رسد.

## حزب الله کرد: چالشی رودرروی مرجعیت دینی

حزب الله کرد توسط حسین وزیر اوغلو و یاران او، که در حزب رستگاری ملی نجم الدین اربکان فعال بودند، پایه گذاری شد. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ و نیز کودتای نظامی ۱۹۸۰ در ترکیه، رهبری حزب الله کرد امید خود را به وقوع یک دگردیسی دموکراتیک در جامعه از دست داد و به اندیشه انقلاب اسلامی «از بالا به پایین»، از طریق ایجاد یک حکومت اسلامی کردی، روی کرد. اما در کوران مباحث عقیدتی اواخر سال های ۱۹۸۰ - و نیز رودررو با اقتدار نظامیان ترکیه - به امکان ناپذیری رهیافت خود پی برد و در نتیجه راهبرد جدیدی در پیش گرفت که در مرحله اول مبتنی بر ایجاد جامعه اسلامی کردی و مقدم بر تشکیل حکومت اسلامی کردی، بود. رهبران حزب الله کرد، نظیر حسین ولی اوغلو و فیدان گونگور، در پی یک هدف سه مرحله ای بودند: تکوین خودآگاهی دینی - سیاسی (تبلیغ)، تکوین جامعه دینی (جماعت)، و مبارزه مسلحانه (جهاد).

این گروه برای دستیابی به هدف نخست و به منظور تقویت وجه سیاسی خودآگاهی دینی، بیش از مطالعه بر «مباحثه شفاهی» و رودررو تکیه دارد. حزب الله کرد، از آن جا که فرهنگ غالب منطقه هنوز بر فرهنگ شفاهی استوار است، و نیز بیش تر اعضای آن به قبایل مختلف تعلق دارند، برای آموزش و شستشوی مغزی اعضای خود، «مباحثه رودرو» را ترجیح می دهند. (۱۸) هم پوشانی هویت های دینی، قبیله ای و قومی بستر ساز شکل گیری شبکه های قدرتمند در شهرهای مختلف است. هر چند این مباحث غالباً در خانه ها و خانواده ها متمرکزند، مجاری اصلی اطلاعات «کتاب فروشی ها» یی هستند که جلسات رسمی در آن جا برگزار می شوند و عمدتاً نقش قرائت خانه را دارند. رویکرد به فرهنگ شفاهی به عنوان وجه غالب فرآیند آموزش و شستشوی مغزی در بافت کتاب فروشی ها منشأ تناقض جالب مشهود در رابطه فرهنگ شفاهی و مکتوب، و در عین حال جابه جایی مرجعیت دینی در جامعه ترکیه است. از آن جا که حزب الله کرد چالشی عمده در برابر شبکه های

سنتی دینی کردی است، رهبران آن مایل اند تا به عنوان «عالمانی» شناخته شوند که معرفت دینی را به جای مجاری سنتی آموزش از راه خودآموزی اخذ می‌کنند. (۱۹) هر چند تصویری که این کتاب‌فروشی‌ها ارائه می‌دهند «دانش‌اندوزی و قدرت کتاب» است، شمار اندکی این کتاب‌ها را می‌خوانند و اشاعه آگاهی از راه فرهنگ شفاهی صورت می‌گیرد.

پیوند بین مرجعیت سنتی اسلامی، کارآفرینان دینی و سیاست‌های حکومتی نیز در بررسی تلطیف جنبش‌ها و میانه‌روی آن‌ها حائز اهمیت است. در ترکیه، در حالی که کارآفرینان دینی کرد (رهبری حزب‌الله کرد) در هدایت بسیج دینی و طراحی گفتمانی بنا به میل و اراده خود آزادی عمل داشته‌اند، در جنبش‌های اسلامی ترک، نخبگان و مراجع دینی سنتی هنوز مرجع اقتدار کارآفرینان اسلامی ترک هستند. نخبگان سنتی دینی اما در مناطق کردی پراکنده و ضعیف‌اند و برای اعمال مرجعیت سنتی خود بر گروه‌های کنونی کرد اسلامی قدرت چندانی ندارند. آنان در کوران اصلاحات مصطفی کمال مضمحل شده بودند اما گروه‌های نو-صوفی، به‌خصوص جنبش نور، هنوز نقش مهمی در «نظامات درون گروهی» فعالان سیاسی اسلام‌گرای ترک برعهده دارند. کارآفرینان جدید اسلام‌گرای کرد با گرایشات سیاسی، در شرایط پراکندگی مراجع دینی سنتی از یکدیگر یا تفاوت علایق سیاسی آنان با بقیه جامعه، به راحتی شکوفا می‌شوند. هر زمان مرجعیت دینی سنتی به ضعف گراییده - همان‌گونه که در شهرهای کردی شاهد آن هستیم - و مشروعیتشان با چالش مواجه شود، فعالان جوان مسلمان سر نخ مباحث جاری را در چنگ خود می‌گیرند.

در سال‌های اخیر حزب‌الله کرد مساجد خاص خود را نیز راه‌اندازی کرده است. به عنوان مثال، در شهر باتمان در حالی که مدیریت امور دینی هشت مسجد را تحت کنترل دارد، چهار مسجد نیز در اختیار حزب‌الله کرد است. این مساجد وظایف متعدد دارند - از جمله اطلاع‌رسانی درباره توسعه منطقه‌ای، آموزش دینی کودکان و ارائه خدمات اجتماعی به نیازمندان. امامان

این مساجد که میله (به کردی کرمانجی) نامیده می‌شوند، نه تنها عهده‌دار امامت نمازهای یومیه و آموزش اسلام به بچه‌ها هستند، بلکه با پاسخ دادن به نیازهای اجتماعی جوامع اسلامی به شکل‌گیری این جوامع نیز کمک می‌کنند. این میله‌ها بیش از اسلام سنتی در مسائل کردی و اسلامی روز آموزش دیده‌اند، و از علمای سنتی - از آن‌رو که آنان را دستچین شده حکومت می‌دانند و بی‌تأثیر و خاصیت در فعالیت‌های اجتماعی - انتقاد می‌کنند. میله هر عصر پنجشنبه در جلسه بحث و گفت‌وگوی مسجد، معمولاً مسائل هفته را با مردم در میان می‌گذارد. شهریه این میله‌ها را، که در عربی و کردی نیز آموزش دیده‌اند، اهالی می‌پردازند. آنان برخلاف ائمه مساجد منصوب حکومت، با فرهنگ محلی و سنن اسلامی کردی آشنایی دارند و حکومت ترکیه نفوذی بر آنان ندارد.

پکک نیز، رودروی چالش حزب‌الله کرد، به منظور استمرار نفوذ خود بر جوامع کردی دینی، از طریق راه‌اندازی انجمن امامان کردستان سیاست‌هایی را دنبال کرد که منجر به درگیری بزرگی با حزب‌الله کرد شد و حاصل آن قتل ۷۰۰ نفر در فاصله سال‌های ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ - بیشتر آن‌ها از اعضای پکک - بود. (۲۰) هر چند حزب‌الله کرد اصولاً خود را از خشونت‌هایی از نوع پکک برحذر داشته و بیشتر دست در کار فعالیت‌های آموزشی و آگاهی‌بخش دارد، نهایتاً خشونت را نیز به‌عنوان گامی «رهایی‌بخش» و رسالتی «مقدس» در برابر «پکک ملحد» توجیه کرده است. برخی رهبران تراز اول حزب‌الله کرد، از قبیل فیدان گونگور، از جامعه منزیل، جهاد را مرحله مقدماتی مبارزه می‌دانند که مقدم بر خشونت است که تنها در مراحل بعدی ضرورت می‌یابد. مهم از نگاه او جذب شماری مکفی از پیروانی استوار و معتقد بود، در حالی که حسین ولی اوغلو، از ایلیم جورسی، با این دیدگاه مخالفت می‌کرد و معتقد بود حزب‌الله کرد می‌بایست بیش از یک جنبش روشنفکری متکی به کتاب و نوشته، انقلابی و اهل عمل باشد. حاصل این اختلاف نظر قطع همکاری وی با گونگور و در نتیجه دامن زدن به

بروز شکافی عمده در حزب الله کرد بود. شاخه ولی اوغلو در برابر «پکک ملحد» بر تأثیر «رهایی بخش» خشونت اصرار داشت. وزیر اوغلو نیز معتقد به رویارویی تمام عیار با پکک، با هدف ایجاد فضایی برای فعالیت های خود بود و پکک را دشمن شماره یک خود می دانست. نهایتاً شاخه ایلیم با از میدان به در کردن جامعه منزیل رهبری شاخه تروریستی جنبش کردی اسلامی را در دست گرفت.

حزب الله کرد یکی از قدرتمندترین شبکه های محلی با چندین هزار عضو است که پیوندهای گوناگون با منطقه کردنشین دارد. بر اساس گزارشات پلیس مبتنی بر بازداشت هایی که صورت گرفته، غالب اعضای حزب الله کرد با آن علایق خانوادگی، قبیله ای یا دینی دارند. پیوندهای خانوادگی مؤثرترین عوامل عضوگیری در درون حزب الله کرد هستند و آن را به خانواده ای بزرگ و فراگیر مبدل کرده اند. این حزب در این قالب مؤثرتر از پکک عمل می کند و به صورت غیررسمی سازمان یافته تر از آن است. فرآیند عضوگیری آن نیز توده گراتر و خودجوش تر است. من در ارزیابی دقیق شماری از اعضای حزب الله کرد در ترکیه، علقه های خانوادگی و فرهنگ قبیله ای را از عوامل کلیدی جذب خودجوش جوانان کرد یافته ام. کردهای جوان در سنین اولیه خود می آموزند که چگونه با غلبه بر احساس حجب و حیای خاص فرهنگ قبیله ای خود به قصد کسب عزت و شرف انتقام جو باشند و از اسم و رسم قبیله شان - از جمله بکارت اعضای مؤنث خانواده - دفاع کنند. همواره قتل یکی از اعضای خانواده یا رفتار خشونت آمیز پلیس احساس اعاده شرف و حیثیت را در این جوانان به وجود آورده و به دور جدیدی از خشونت دامن می زند. (۲۱)

در ۱۷ ژانویه سال ۲۰۰۰ پلیس ترکیه با هدف انهدام تشکیلات حزب الله کرد دست به عملیات و حملاتی سازمان یافته علیه آن زد که در نهایت منجر به کشته شدن رهبر حزب و دستگیری شش هزار تن از اعضای آن شد. با این همه حزب الله کرد هنوز زنده و در شماری از خدمات اجتماعی بسیار فعال است و به رهبری عیسی آلتسوی - رهبر جدید آن - که در آلمان زندگی

می‌کند و با بهره‌گیری از آزادی‌های تازه در زمینه‌های سازمان‌دهی، تجمعات و سخنرانی‌های عمومی، به شرایط پیشین خود که در آن دست‌اندرکار نشر و تبلیغ بوده بازگشته است. حزب اینک، بیش‌تر با هدف شکل‌گیری جوامع اسلامی کردی از طریق برگزاری فعالیت‌های جمع‌آوری اعانه، برنامه‌های ازدواج و مراسم ختنه‌سوران جمعی در نواحی روستایی در پی ارتقای مشارکت اجتماعی است. این سازمان در مراکز شهری نیز به آموزش اینترنت و راه‌اندازی بنگاه‌های کوچک، چون فروشگاه‌های لوازم اداری و مواد غذایی، می‌پردازد. هدف اصلی آن در حال حاضر ایجاد جوامع اسلامی خودبسنده‌ای است که دائماً در معرض تبلیغات حزب‌الله کرد باشند. این فعالیت‌ها از طریق انجمن‌های وابسته به حزب‌الله کرد، موسوم به مستضعفان (مستضعفان) صورت می‌گیرد که عامل اصلی شکل‌گیری شبکه‌های مناسبات اجتماعی درهم‌تنیده‌ای هستند که ریشه در نگرش اسلامی و پیوندهای قبیله‌ای حزب‌الله کرد دارند. (۲۲)

این فعالیت‌ها به سیاست‌های انتخاباتی سال ۲۰۰۷ نیز راه یافت، که در آن حزب‌الله کرد به سه دلیل به حزب عدالت و توسعه رأی داد: «ضدکمالیست است و چون ما کردها قربانی نظام؛ شهرداران حزب جامعه دموکراتیک، افزون بر سکولار و ملحد بودنشان، در ارائه خدمات مناسب ناتوان بوده‌اند؛ و جماعت حزب عدالت و توسعه زمینه‌ساز آزادی سازمان‌دهی ما هستند و هنگام نیاز از ما حمایت می‌کنند.» (۲۳) در انتخابات سال ۲۰۰۷، تقریباً همه میله‌های باتمان از جوامع تحت نفوذ خود خواستند که به جای نامزدهای سکولار (در منطقه مترادف ضددین) حزب جامعه دموکراتیک، به نامزدهای حزب عدالت و توسعه رأی بدهند. تقریباً تمامی شبکه‌های حزب‌الله کرد با فعالیت برای پیروزی حزب عدالت و توسعه به گشایشی تازه در فضای اجتماعی به رهبری دولت این حزب مهر تأیید زدند و به این ترتیب علیه سیاست‌های سکولار و چپ‌گرای شهرداری‌های حزب جامعه دموکراتیک رأی دادند. بنا به گزارش جدید پلیس، تشکیلات حزب‌الله کرد که در بسیاری از



روستاها بالاترین رشد را دارد، در جریان افتضاح کاریکاتور دانمارکی [از پیامبر اسلام (ص)] تظاهرات عظیمی را با مشارکت حدود ۱۲۰۰۰۰ نفر در دیار بکر سامان داد. در سال ۲۰۰۶ نیز بزرگ‌ترین اجتماع دیار بکر به مناسبت میلاد حضرت محمد (ص) از طرف حزب‌الله کرد سازمان‌دهی شد که مردم در آن آیاتی از قرآن تلاوت کردند و سرودهای مذهبی کردی سر دادند.

در حال حاضر باب بحث تازه‌ای در وب‌سایت‌های حزب‌الله کرد بر سر راه‌اندازی یک حزب کردی اسلامی باز شده که در واقع نشانه آغاز دورانی جدید در ناسیونالیسم کرد است که بی‌شبهت به ظهور حماس علیه سازمان آزادیبخش فلسطین - که تجزیه ناسیونالیسم فلسطینی حاصل آن بوده - نیست. به این ترتیب می‌توان هم شاهد تجزیه ناسیونالیسم کرد در امتداد مرزهای اسلامی - سکولار بود، و هم همسویی جدیدی را میان نیروهای اسلامی ترکیه - حزب‌الله کرد و حزب عدالت و توسعه - مشاهده کرد، که خود به امیدها و نگرانی‌هایی در فرآیند تکامل بلندمدت ناسیونالیسم کرد دامن زده است.

### سیاست‌های کردی متعارض حزب عدالت و توسعه

حزب عدالت و توسعه در غیاب سیاستی دقیق و مدون، از سال ۲۰۰۲ دو راهبرد عمده در قبال مسئله کردی را دنبال کرده است: تعویق مسئله تا انتخابات سال ۲۰۰۷ به قصد مصون ماندن از انتقادات بدنه مردمی ناسیونالیسم ترک، و در نتیجه پرهیز از رودررویی با نظامیان (و تهدید کودتا)؛ و انتقال مسئله به اتحادیه اروپایی. حزب تاکنون در عین موفقیت در هر دو راهبرد از هزینه‌های اجتماعی فزاینده آن نیز فارغ نبوده است. بازیگران خارجی و داخلی هر دو سودای شکل دادن به سیاست‌های حزب را داشته‌اند. اتحادیه اروپایی همواره از ترکیه خواسته است تا جمهوری کمالیستی را با هدف بسط فضای سیاسی برای اکراد و سایر اقلیت‌ها، بازآفرینی کند؛ حد نصاب ده درصدی را، به منظور افزایش امکان حضور کردتباران در پارلمان، کاهش دهد؛ و چریک‌ها و اعضای پ‌ک‌ک را مشمول

عفو عمومی سازد. مسئله بازتعریف حاکمیت و تقویت شهرداری‌های محلی نیز همواره وجود داشته است. حزب عدالت و توسعه، از آن‌جا که بیش از اکراد به بهره‌گیری از تغییرات قانون اساسی امید دارد، و با وجود موافقت با تجدید ساختار جمهوری و توانمندسازی شهرداری‌های محلی، در برابر درخواست تغییر حدنصاب ده درصدی انعطاف‌ناپذیر بوده است. حامیان مردمی حزب نیز اعلام عفو عمومی اعضای پ‌ک‌ک را به هیچ وجه برتافته‌اند. با این همه، راهبرد اصلی حزب غیرنظامی کردن حکومت و جامعه است و عقب راندن نظامیان از عرصه سیاست را سنجۀ موفقیت خود در فرآیند دموکراتیزاسیون می‌داند.

سیاست‌های حزب عدالت و توسعه و مواضع آن در رابطه با مسئله کردی، صرف‌نظر از فشارهای خارجی (آمریکا و اروپا)، در واکنش به فشارهای داخلی، به خصوص در برابر ارتش و پ‌ک‌ک، شکل می‌گیرد. حزب پیش از رسیدن به قدرت، بر «مخالفت» با ایدئولوژی حکومت و استفاده از ارتش در مناطق کردنشین تأکید کرده و در مناطقی با اکثریت کرد موضعی این چنین داشته است: ما نیز چون شما کردها از حکومت ایدئولوژیک کمالیست و هم‌پیمانان نظامی آن رنج برده‌ایم و چنانچه به قدرت برسیم، اولین اولویت‌مان بازتعریف حکومت و ساختار شکنی ایدئولوژی کمالیست آن خواهد بود. حزب در سایه موضع‌گیری‌های ماهرانه خود در عرصه ایدئولوژیک آرای فراوانی در مناطق کردتبار نصیب خود ساخت و توانست خود را حزبی مخالف «نظام» و «حساس» به مسئله کردی نشان دهد. بیش‌تر آرای حزب عدالت و توسعه در نواحی کردنشین در انتخابات سال ۲۰۰۷ متعلق به روستاها و شهرهای کردی با گرایش اسلامی و دیدگاه‌هایی متأثر از شبکه‌های دینی - سنتی نقشبندی و نورسی بود، که در کنار گروه تندرو حزب‌الله کرد از حزب عدالت و توسعه، به عنوان حزبی «ضد نظام» حمایت کردند.

شکاف اصلی در انتخابات سال‌های ۲۰۰۲ و ۲۰۰۷ بین راهبردهای کردی و اسلامی بود. این دو هویت - قومیت در برابر تدین - هیچ‌گاه کاملاً

قابل جمع نبوده‌اند. برخی اکراد ترجیح دادند تا با رأی دادن به حزب خلق دموکراتیک در سال ۲۰۰۲، و حزب جامعه دموکراتیک در سال ۲۰۰۷، تنها بر هویت کردی خود تکیه کنند؛ در حالی که سایرین به حفظ قومیت کردی خود در بطن حزب اسلام‌گرا و ضد نظام عدالت و توسعه تمایل نشان دادند. در انتخابات سال ۲۰۰۲ گرچه حزب خلق دموکراتیک حزب پیشتاز در شهرهای کردی و حزب عدالت و توسعه دومین حزب در این مناطق بودند، در انتخابات سال ۲۰۰۷ حزب اخیر در برخی شهرهای کردنشین در رده نخست قرار گرفت. به عنوان مثال، در انتخابات سال ۲۰۰۲ حزب خلق دموکراتیک در استان دیار بکر آرای لازم برای انتخاب هشت نماینده از ده نماینده را کسب کرد؛ در حالی که در انتخابات سال ۲۰۰۷ حزب جامعه دموکراتیک تنها آرای لازم برای انتخاب چهار نماینده را به دست آورد، که خود نوعی اعتراض به این حزب محسوب می‌شد. حزب عدالت و توسعه نیز شش نماینده به مجلس فرستاد (۲۴) و در هشت ناحیه (چرمیک، چنار، چونگوش، دجله، ارگانی، عقیل، هانی و گولپ) از مجموع سیزده ناحیه پیشتاز بود. حزب عدالت و توسعه در شهرهای کوچکی که در آن‌ها شهرداران حزب جامعه دموکراتیک در دولت‌های محلی مشارکت داشتند دستاوردهای عمده داشت. به عنوان مثال، در شهرهایی که شهرداران حزب جامعه دموکراتیک در رأس آن بودند، دستاوردهای آن از این قرار بود:

نام شهر	۲۰۰۲	۲۰۰۷
بیل میل	۴۷۴۹	۱۴۱۶۵
ارگانی	۶۵۹۸	۱۹۱۸۹
سیلوان	۲۰۷۳	۸۹۰۴
کوجاکوی	۵۸۳	۱۷۴۳
کایاپنار	۱۰۱۲۴	۱۳۹۵۸

سیاست حزب عدالت و توسعه تا سال ۲۰۰۷ متضمن نادیده گرفتن مسئله کردی یا فرض فقدان چنین مسئله‌ای، در مرحله آغاز کار، بود. از نگاه رهبری حزب عدالت و توسعه، ارتش درباره مسئله پکک مبالغه می‌کرد. برخی حتی مدعی بودند که ارتش به خاطر حفظ بودجه و نقش خود در سیاست ترکیه تمایلی به ختم این مناقشه ندارد. رهبران حزب عدالت و توسعه، از آن جا که برداشت آنان از ملیت در چارچوب فلسفه جنبش دیدگاه ملی اربکان شکل گرفته، مسئله کردی را دستپخت اصول کمالیستی ناسیونالیسم و سکولاریسم می‌دانند. رفتار ضد ارتش رهبری حزب عدالت و توسعه در فراگرد ۲۸ فوریه، که منجر به غیرقانونی دانستن همه اجزای جنبش اسلامی شد، با دور کردن دولت از ملاحظات ارتش، به پکک نیز مدد رسانید. (۲۵) روی هم رفته از نگاه حزب عدالت و توسعه، مسئله کردی تا حدودی ساخته و پرداخته ارتش بود و بهترین سیاست در این حوزه می‌توانست چشم بستن بر آن، با تأکیدی بر اخوت اسلامی، باشد. تجدید حملات پکک در ماه مه ۲۰۰۵ موجبی برای پایان دادن به سیاست «انکار موجه» شد. رهبری پکک که شاهد گشایش مهمی از سوی حکومت در رابطه با اهداف خود نبود، ظاهراً با برگزاری جلسه‌ای در شمال عراق، در اقدامی که برخی آن را راهبردی برای سنگ اندازی بین کردتباران و ترک تباران محسوب می‌کنند، تصمیم به گسترش حملات خود به اهدافی نرم در میان بخش‌های مختلف جمعیت گرفت. (۲۶) ظاهراً شبه نظامیان پکک تاکتیک‌های تازه‌ای از مقاومت عراق - نظیر حمله به اهداف نظامی، مین‌گذاری در جاده‌ها و حتی بمب‌گذاری انتحاری - آموخته‌اند. گفته می‌شود که پکک به تسلیحات ارتش عراق نیز دسترسی دارد. در ماه مه ۲۰۰۵، پکک ضمن وارد آوردن ضایعات فراوان به نیروهای امنیتی ترکیه در بخش‌های مختلف آناتولی جنوبی، حملاتی نیز به برخی اهداف غیرنظامی در مراکز عمده شهری، از قبیل مراکز توریستی و تجاری، صورت داد. (۲۷)

موازن کپنهاک و اشغال عراق به رهبری آمریکا، فرصت‌های تازه‌ای در اختیار پ‌ک‌ک و متحدان آن قرار داده تا سیاست منسجم‌تری را - ایجاد شبکه‌های جامعه مدنی، فعالیت سیاسی، مشارکت در شهرداری‌ها و حملات نظامی علیه اهداف دولتی ترکیه - دنبال کنند. جسارت و اعتماد به نفس تازه کردی به واکنشی عمده، هم از سوی جامعه ترک و هم نهادهای حکومتی، منجر شده است. به عنوان مثال، حِلْمی اوزگک، رئیس وقت ستاد کل ارتش، آشکارا از دولت خواست تا تغییرات قانونی لازم را با هدف درهم شکستن زیر ساخت تحرکات پ‌ک‌ک در ترکیه فراهم سازد. (۲۸) اردوغان هر چند ابتدا نسبت به دیدگاه اوزگک نظر مساعد داشت، بعداً در اثر توجیهات مشاوران و ملاحظات پیکره اسلامی و مردمی حزب، که نگران استفاده از قانون جدید ضد ترور علیه گروه‌های اسلامی نیز بودند، نظر خود را تغییر داد. گروه‌های اسلامی و کردی به این ترتیب برنامه جامعی را بر ضد تصویب احتمالی یک قانون ضد تروریسم دنبال کرده‌اند. اردوغان نیز، وقتی به این نتیجه رسید که قادر به پاسخگویی به تقاضای اوزگک مبنی بر تغییرات قانونی جدید نیست، سیاستی دوسویه در پیش گرفت: درخواست از آمریکا برای متوقف ساختن فعالیت‌های پ‌ک‌ک در شمال عراق، و بهره‌گیری از زبان طرفدار اکراد با قصد خنثی سازی نفوذ اوجالان در احزاب کردی.

### نظرات اردوغان درباره مسئله کردی

به نظر نمی‌رسد اردوغان، که دائماً در حال تغییر موضع، از نفی تا قبول مسئله کردی، بوده، استنباط روشنی از توان ناسیونالیسم و هویت قومی داشته باشد. وی در ۱۳ آوریل ۲۰۰۵ در اسلو به سؤالی در این باره این‌گونه پاسخ داد:

در ترکیه مسئله‌ای به نام مسئله کردی وجود ندارد! این مسئله‌ای وهمی است. رهیافت ما در این باره در چارچوب اصل شهروندی قرار دارد. ما در برابر همه گروه‌های قومی در ترکیه موضع برابر داریم و هیچ تمایزی بین

گروه‌های [قومی] نظیر ترک، کرد، لاز، گرجی و آبخاز، قائل نیستیم... مگر در ترکیه فقط ترک‌ها زندگی می‌کنند؟! غیر از آن‌ها، حداقل نزدیک به سی گروه قومی مشخص در کشور حضور دارند. (۲۹)

آنچه وی بر آن تأکید نگذاشت شمار فراوان کردتباران در قیاس با شمار سایر اقلیت‌ها در ترکیه بود.

اردوغان در ۱۱ اوت سال ۲۰۰۵، از دیار بکر دیدار کرد و انتظار داشت که بتواند رویکرد جدید دولت خود در قبال مسئله کردی را در آن‌جا اعلام کند. او اما در ارائه تصویری جامع از این مسئله ناکام ماند و هر چند با اکره، وجود «مسئله کردی» را پذیرفت، نتوانست علل و محتوای آن را تبیین کند. رسانه‌ها قبل از دیدار وی از دیار بکر توقعی ایجاد کرده بودند که دولت در این دیدار بناست راه‌حلی ارائه دهد. از آن‌جا که ریشه‌های اجتماعی حزب عدالت و توسعه، دقیقاً چون ناسیونالیسم کرد، در بستر مخالفت با اصول بنیانی جمهوری شکل گرفته، انتظار بسیاری از ناظران از دولت اتخاذ موضعی متفاوت‌تر و طرفداری بیش‌تر از کردها است. اردوغان البته همان کاری را انجام می‌دهد که در آن تبحر دارد. او در آنکارا با اهالی دیار بکر سخن می‌گوید و در دیار بکر دولت در آنکارا را مخاطب قرار می‌دهد. او در نروژ نیز ضمن این‌که مسئله کردی را یک «توهم» خواند اظهار داشت: «همه شهروندان ترکیه با وجود هویت ثانوی‌شان در چارچوب هویت برتر شهروندی ترکیه متحدند. هیچ‌کس نباید از این مسئله احساس حقارت کند. یک کرد می‌تواند بگوید که من یک کرد هستم.» برخی مقامات حکومتی و نیز برخی ناسیونالیست‌ها از این اظهارات به خشم آمدند و هشدار دادند که هر نوع ساختاربندهی جدید و میدان دادن به موجودیت‌های ثانوی می‌تواند چون یوگسلاوی سابق به فروپاشی ترکیه منجر شود.

ظاهراً اردوغان پای‌بند مسئله معینی نیست و دائم، چون فوتبالیستی ورزیده، تغییر موضع می‌دهد. هدف وی، خیلی ساده، حفظ قدرت است.

حزب عدالت و توسعه، برخلاف آنچه می‌گوید، «هویت ترکی» را هویتی فرا-قومی، شامل هویت‌های کردی، بوسنیایی، و آلبانیایی، نمی‌شناسد. ناسیونالیسم کردی نیز منکر تعریف ملیت ترک به عنوان مفهومی حقوقی است و ملت ترک را نیز چون ملیت کردی تعریف می‌کند. اردوغان به جماعتی در دیار بکر گفته است:

نیازی نیست ما برای هر مشکلی نامی تعیین کنیم. این مشکلات، مشکلات جمعی و مشترک ما هستند ... همه مشکلات، صرف نظر از ریشه‌هایی که دارند، مشکلات شهروندان ترکیه‌اند؛ چه مشکل کردها باشد یا چرکس‌ها<sup>۱</sup>، لازها یا آبخازها. خورشید همه جا می‌تابد و باران رحمت خداوند برای همه می‌بارد. جواب من به کسانی که می‌پرسند: «عاقبت مسئله کردی به کجا خواهد رسید؟» این است: مسئله کردی مسئله من نیز هست ... ما همه مسائل مان را با دموکراسی حل خواهیم کرد. (۳۰)

اردوغان، بدون این‌که درونمایه مسئله کردی را تعریف کند، گفته است که می‌خواهد آن را در چارچوب اصل، «پرچم واحد، کشور واحد و ملت واحد» حل کند. رویکرد او به مسئله کردی و درک وی از آن، از اساس با ناسیونالیست‌های کرد، به خصوص پ‌ک‌ک، متفاوت است. برای ناسیونالیست‌های کرد بی‌عدالتی‌های تحمیلی بر اکراد ریشه مسئله است. آن‌ها معتقدند که در سال ۱۰۷۱ ترک‌ها به کمک کردها با غلبه بر امپراتوری بیزانس وارد آناتولی شدند؛ در سال ۱۵۱۴ نیز نتیجه نهایی نبرد عظیم چالدران بین ایران و عثمانی با حمایت کردها به سود ترک‌ها رقم زده شد؛ و نهایتاً، زمانی که آناتولی توسط اروپایی‌ها اشغال و تجزیه شد، پیروزی در جنگ استقلال به رهبری آتاتورک به یاری کردها به دست آمد. با این همه آتاتورک که قول داده بود یک جمهوری دو ملیتی، متشکل از ترک‌ها و کردها

به وجود آورد، بعد از جنگ کردها را سرکوب کرد و آنها را از حقوق ملی و فرهنگی شان محروم ساخت. وی از هر وسیله‌ای استفاده کرد تا از بطن گروه‌های گوناگون قومی مسلمان، ملتی ترک بسازد. به این ترتیب می‌توان گفت که منشأ اصلی تنش بین ناسیونالیسم کرد و جمهوری شیوه بازسازی تاریخ و تعریف «ملت» است. به گفته اوجالان، رهبر محبوس پ‌ک‌ک، ترکیه نه از یک ملت واحد (ترک) که از دو ملت ترک و کرد تشکیل شده است.

راه‌حل‌های اوجالان برای این مسئله در مراحل مختلف، از مطالبه استقلال کامل با استفاده از هر وسیله ممکن - از جمله حملات تروریستی به مردم غیرنظامی - تا مواضعی ملایم‌تر در نوسان بوده است. وی بعد از دستگیری موضع خود را در این چارچوب اعلام کرد: «جمهوری دموکراتیک، وطن آزاد، خاورمیانه دموکراتیک، وطن متحد.» او با چنین شعاری در پی «ساختاربندی مجدد ترکیه در چارچوب مفهومی دومیلتی؛ شناسایی حقوق سیاسی و فرهنگی کردی در قانون اساسی؛ آموزش به زبان کردی؛ و عذرخواهی حکومت ترکیه از افراد به‌خاطر بی‌عدالتی‌های تاریخی تحمیلی» است. چارچوب اوجالان یک‌صد و هشتاد درجه با دیدگاه اردوغان تفاوت دارد. اردوغان با تأکید خود بر ایده «ملت واحد» اصلی از جمهوری ملحوظ در مقدمه قانون اساسی ترکیه، را تکرار کرده است. مسئله کردی شورشی است علیه اصل بنیانی دولت - ملت ترک. پ‌ک‌ک این اصل را منشأ تناقضی عمده می‌داند و راه‌حلی که ارائه می‌دهد به گونه‌ای بر شناسایی ساختاری دومیلتی در ترکیه دلالت دارد و تمسک به خشونت را نیز برای گشودن گره این تناقض توجیه می‌کند. تأکید اردوغان بر «ملت واحد» نیز با گفتمان ناسیونالیستی کردی تناقض دارد. اوجالان با تأکید خود بر محور «جمهوری دموکراتیک» در پی خلق شرایط لازم برای شکل‌گیری یک دموکراسی قومی است: رقابت سیاسی در میان گروه‌های قومی یا تبدیل انتخابات به نوعی وزن‌کشی قومی.

ناتوانی بارز اردوغان در فهم قومیت احتمالاً به قومی شدن سپهر عمومی



منجر شده و موجب دلگرمی گروه‌های قومی در پافشاری بر حمایت قانونی خواهد بود. کردتباران در جریان دیدار اردوغان از دیار بکر در سال ۲۰۰۵، توقع ارائه یک بسته اقتصادی و سیاسی داشتند. غافل از این‌که اردوغان به خاطر تعلق خاطر اندک نسبت به ناسیونالیسم قومی یا مدنی به ریشه‌های مطالبات کردی نمی‌پردازد. هویت غالب از نگاه او اسلام است و چنین می‌پندارد که هویت اسلامی مسئله کردی را معجزه‌آسا حل خواهد کرد، در حالی که گفتمان جمهوری دموکراتیک او جالان به معنای ایجاد یک «ناحیه آزاد کردی» در درون ترکیه است.

نخست‌وزیر در سخنان خود در دیار بکر با احتراز از کاربرد عبارت شهروندی ترک و صرف تمرکز بر شهروندی به عنوان علقه‌ای وحدت‌آفرین بین همه کسانی که در ترکیه زندگی می‌کنند، باب بحثی درباره «مسئله کردی» را گشود. او در سخنانش هویت ترک را نه به عنوان فراهویتی برای همه گروه‌های قومی، که هم‌تراز هویت کردی، لاز یا بوسنیایی قرار داد و با نادیده گرفتن وجه حقوقی و بستر تاریخی این مفهوم آن را به قومیت فروکاست. (۳۱) در ۶ دسامبر ۲۰۰۵، اردوغان در سخنان خود در کنفرانسی در دانشگاه، کانتربری، کریست چرچ، اظهار داشت: «در کشور ما اجزای قومی جمعیت با علقه‌های مشترک اسلامی به وحدت رسیده‌اند.» وی همچنین با تکیه بر اصطلاحات «ریشه ترک» و «ریشه کرد»، خاطرنشان ساخت: «کردها هیچ مشکلی در ترکیه ندارند و بسیاری از آن‌ها مناصب بسیار مهمی را در این کشور در اختیار دارند و بسیاری نیز دست‌اندرکار تجارت هستند. در ترکیه مسئله کردی وجود ندارد. آنچه هست مسئله جدایی‌خواهی است که سازمان‌های پک‌ک / کونگرا-گل رهبری آن را برعهده دارند و از آن بهره‌برداری می‌کنند.» اردوغان برای نخستین بار مسئله کردی را در قالب «جدایی‌خواهی» مطرح ساخت و اسلام را ملات مشترک همبستگی شهروندان ترک و کرد خواند. ظاهراً چنین موضعی یا دلالت بر قصد وی برای به آزمون گذاردن این افکار دارد یا نشانه‌ای از درک نادرست او از مشکلات

قومی ترکیه است. وی موضع خود را از اتخاذ راه‌حلی دموکراتیک برای این مسئله به «اسلامی» کردن آن تغییر داده است. در حالی که اقلیت‌های قومی و دینی غیرمسلمانی در ترکیه - از قبیل یونانی‌ها، ارمنی‌ها و یهودیان - حضور دارند که در عمل شهروندان ترک محسوب می‌شوند. شاید لازم باشد نخست‌وزیر در مورد وجود علقه اسلامی در میان این اقلیت‌ها نیز توضیح دهد و روشن سازد که آیا او اقلیت‌های غیرمسلمان را نیز با اکثریت مسلمان برابر می‌داند؟

در رابطه با دیدگاه ابهام‌آلود اردوغان درباره قومیت یا ناسیونالیسم به دو نکته بسیار روشن می‌توان اشاره کرد: (الف) «هویت ترک» یا ملت «ترک» را هویت ملی جمعیت ترکیه نمی‌داند؛ و (ب) در کنار شهروندی حقوقی به عنوان هویت ملی ترکیه، بر هویت اسلامی تأکید دارد. آیا هویت اسلامی و شهروندی حقوقی مسئله کردی را حل می‌کنند؟ در عین حال که کردها مسلمان هستند و قرن‌ها با ترک‌ها زندگی کرده‌اند، و از بدو تأسیس جمهوری نیز شهروند ترکیه بوده‌اند، می‌توان خیلی راحت پذیرفت که کردتباران تمایلی به این‌که صرفاً مسلمان یا شهروند ترکیه شناخته شوند ندارند و بیش‌تر مایل به شناسایی هویت قومی کردی خود - هم‌تراز با هویت ترک - هستند.

### «ترک» به عنوان هویت برتر در برابر خرده هویت

اردوغان در سال ۲۰۰۲، در پی تجدید حملات پ‌ک‌ک به اهداف نظامی و غیرنظامی - که در حدی گسترده از سوی برخی تروریستی خوانده شد - تصمیم به طرح ایده‌های جدیدی در رابطه با مسئله کردی گرفت (۳۲) و در عین تلاش در این زمینه، بر فاصله خود و حزب خود، هم با نهادهای حکومتی و هم بازیگران کرد زیرنفوذ پ‌ک‌ک، افزود. برداشت اردوغان از «ترک بودن» در مرحله‌ای با تعریف قانون اساسی از ملیت نیز متفاوت است. نگاه او به هویت قومی ترک همان نگاه پ‌ک‌ک است: «ترک» هویتی قومی است و نه مفهومی سیاسی برای یک کاسه کردن گروه‌های گوناگون مسلمان

قومی در چارچوب ملت-دولت واحد ترک. پیش‌تر ترک بیش‌تر هویتی ملی بود تا قومی، در حالی که اردوغان در چارچوب مفهوم شهروندی جایی برای هویت‌های قومی (کردی و ترکی) نیز قائل است. او در ترک دانستن این شهروندی، به‌عنوان تنها هویت قابل قبول به لحاظ تاریخی، تردید نشان داده است. (در واقع تا همین اواخر سال‌های ۱۹۸۰ برخی با انکار حتی موجودیت اکراد در درون کشوری ترک، آن‌ها را خیلی ساده «ترک‌های کوهستانی» می‌نامیدند) اردوغان اما در سخنانی در آنکارا، در اوت سال ۲۰۰۵، بر وجود مسئله کردی انگشت گذاشت و در برابر «هویت ترک» بحث شهروندی را به منزلهٔ فرا-قومیتی هم برای کردها و هم ترک‌ها پیش کشید. (۳۳) هر چند، چند روز بعد از آن در دیار بکر، او به ماهیت یکپارچهٔ کشور ترک و ملیت واحد آن تأکید کرد. (۳۴) تفاوت بین این سخنان نشان‌دهندهٔ برداشت نادرست اردوغان از مسئلهٔ کردی است؛ که می‌توان آن را بازتابی از ریشه‌های اسلامی وی در جنبش دیدگاه ملی اربکان دانست. خط‌کشی او بین هویت‌های فرا-ملی<sup>۱</sup> و خرده-ملی<sup>۲</sup> نه تنها راه‌حل مسئله نبوده که در واقع موجب افزایش بدگمانی‌ها نسبت به او نیز بوده است. مفهوم‌سازی اردوغان از مسئلهٔ کردی در چارچوب «همبستگی و اخوت اسلامی» نیز اکراد ناسیونالیست و سکولار-تحت رهبری پ‌ک‌ک و حزب جامعهٔ دموکراتیک-را راضی نکرده و این هر دو گروه با تلاش‌های وی برای اسلامی کردن بحث هویت به مخالفت برخاسته‌اند. در میان گروه پارلمانی حزب عدالت و توسعه نیز نظراتی بسیار متناقض وجود دارد. اردوغان در این میان چرخشی به‌سوی نوعی فرا-هویت<sup>۳</sup> در برابر خرده-هویت‌ها<sup>۴</sup> و تمرکززدایی از دیوان‌سالاری را آغاز کرده است. ایده‌های خام اردوغان، هر قدر بزرگ، ظاهراً بیش از این که راهی برای حل مسئله باشند، مشکل‌زا بوده‌اند و انتقادات شدید نهادهای مختلف حکومتی، از جمله تقریباً تمامی احزاب مخالف، را برانگیخته‌اند.

1. supra-national

2. sub-national

3. supra-identity

4. sub-identities

شورای امنیت ملی ترکیه نیز از بحث اخیر بر سر «هویت‌های برتر» در برابر «هویت‌های خرد» برآشفته. اردوغان تمایلی به بهره‌گیری از تعبیر ملیت ترک ندارد و در برابر هویت‌های قومی یا فرهنگی بر شهروندی - به عنوان هویت برتر - و همچنین بر اسلام به منزله هویت وحدت‌بخش مردم ترکیه تأکید می‌کند. سندی از سیاست امنیت ملی ترکیه هویت‌های کردی، بوسنیایی، آلبانیایی و چچن را به عنوان هویت‌های خرده - قومی<sup>۱</sup>، در چارچوب هویت فراگیر ترک تعریف می‌کند. ارتش معتقد است که بحث هویت برتر در برابر خرده - هویت موجب فرسایش هویت ملی (ترک) خواهد شد و تأکید بر خرده - هویت‌ها در حد خود ساختار متحد ترکیه را به خطر انداخته و به وحدت و یکپارچگی آن لطمه خواهد زد. ژنرال ایلگیر باشبو، معاون وقت رئیس ستاد مشترک، زمانی در این باره گفته بود، «کسانی که در قلمرو ترکیه زندگی می‌کنند و با اهداف مشترک به هم پیوسته‌اند در ساختار کشوری متحد به عنوان ملت واحد ترک تعریف می‌شوند.» (۳۵) ژنرال یاشار بویوکانت در ماه مه ۲۰۰۳ در دانشکده فرماندهی آکادمی جنگ در استانبول گفته بود:

هم دفاع از یک فرهنگ واحد به نام شهروندی جهانی و فرهنگ جهانی، و هم تلاش برای فرسودن هویت ملی از طریق تأکید بر جنبش‌های خرده - ناسیونالیستی، با خط‌کشی بین هویت‌های برتر و خرد، منشأ بحران اعتماد در عرصه بین‌المللی بوده‌اند. اکنون می‌توان پیش‌بینی کرد که وجه سیاسی جهانی شدن، که فرسایش مفاهیم ملت - دولت و حاکمیت را در خود دارد، بیش از سودمند بودن، زیان‌آور باشد. (۳۶)

در حالی که ارتش بر سرزمین و ملیت، و کشور به عنوان یک واحد سازمند و یکپارچه تأکید دارد، حزب عدالت و توسعه، رودرروی آن، در پی عرضه

برداشتی چند فرهنگی از ملیت است. ظاهراً زبان مشترکی بین ارتش و دولت در بحث مسئله کردی وجود ندارد.

احمد نجدت سزر، در زمان ریاست جمهوری خود، همواره منتقد مفهوم سازی اردوغان از هویت ترک بود. (۳۷) نکته بارز اما این است که اردوغان در حالی که از اهداف خود نیز اطمینان کامل ندارد، مدعی است که توانایی حل مسئله کردی را دارد و در این جهت هر تحول قانونی را که به نوعی راهگشای حل مسئله باشد، نفی می‌کند. از این جمله گشودن راه نمایندگی کردتباران به پارلمان از طریق کاهش قانونی آستانه ده درصدی ورود به پارلمان است.

### آستانه ده درصدی و حزب جامعه دموکراتیک در انتخابات سال ۲۰۰۷

در قانون اساسی سال ۱۹۸۲، ارتش با هدف پایان دادن به نظام انتخاب نسبی احزاب<sup>۱</sup>، یک نظام انتخاباتی خاص، (۳۸) به سود اکثریت پیروز، طراحی و یک نصاب ملی ده درصدی برای ورود احزاب به پارلمان تعیین نمود.<sup>۲</sup> در سال‌های اخیر، عده زیادی، به خصوص ناسیونالیست‌های کرد، با عرضه قرائتی افراطی از نظام انتخاب نسبی، به فکر کاهش این آستانه ده درصدی بوده‌اند که البته بسیاری از رأی‌دهندگان ترک به شدت با آن مخالفت کرده‌اند. بسیاری معتقدند که نظام انتخاب نسبی قدیم همواره بستری برای شکل‌گیری احزاب کوچک متعدد و موجبی برای بی‌ثباتی اکثریت در دولت‌ها، جابه‌جایی سریع دولت‌های مستعجل و زدویندهای بی‌امان در میان رهبران احزاب بوده و در مجموع به نهادینه سازی فساد و جلوگیری از شکل‌گیری سیاست‌هایی شفاف منجر شده است.

یکی از مباحث عمده قبل از انتخابات سال ۲۰۰۷، قانون آستانه

1. Proportional representation

۲. در این نظام تنها احزابی وارد پارلمان می‌شوند که حداقل ۱۰ درصد آرای انتخاب‌کنندگان را کسب کرده باشند.

ده درصدی نمایندگی بود. این قانون - که همه احزاب در اعزام نمایندگان خود به پارلمان مکلف به رعایت آن بودند - در واقع منشأ محرومیت بیش از ۴۵ درصد رأی دهندگان از داشتن نماینده‌ای در پارلمان در انتخابات سراسری سال ۲۰۰۲ شد و در واقع سدی در برابر پیشرفت دموکراتیزاسیون در ترکیه است. (۳۹) بعد از انتخابات سال ۲۰۰۲، گروهی از سیاست‌مداران حزب خلق دموکراتیک با طرح دادخواستی نزد دادگاه اروپایی حقوق بشر ضمن تأکید بر غیردموکراتیک بودن قانون آستانه ده درصدی، قصد از تدوین آن را محروم ساختن حزب کردی خلق دموکراتیک از داشتن نماینده در پارلمان اعلام کردند. دادگاه اروپایی حقوق بشر اما با محق خواندن حکومت ترکیه اعلام کرد که آستانه ده درصدی آرا در یک دوره بی‌ثباتی سیاسی و به قصد ممانعت از تجزیه پارلمان تصویب شده و هدف آن انکار حق نمایندگی احزاب کردی نیست. (۴۰)

با توجه به جریان پرونده انحلال حزب خلق دموکراتیک در دادگاه قانون اساسی ترکیه، رهبر حزب بدون این‌که منتظر رأی نهایی دادگاه شود، حزب را تعطیل و به جای آن حزب جدید جامعه دموکراتیک را تأسیس کرد. (۴۱) این حزب در عین حال که، نظیر احزاب کردی پیشین، همچنان حزبی قومی است و در نتیجه نتوانسته به یک نیروی سیاسی در ترکیه مبدل شود، در میان کردهای سیاسی که با تکیه بر هویتی مستقل خواهان بازتعریف ملیت در چارچوب تغییرات قانون اساسی هستند، محبوبیت فراوان دارد. حزب جامعه دموکراتیک در بیانیه رسمی خود از دولت خواسته است تا با لغو همه «محدودیت‌ها علیه زبان کردی» این زبان را «در کنار ترکی، به عنوان زبان رسمی مناطق کردنشین» بشناسد. (۴۲)

حزب جامعه دموکراتیک، در پی رأی دادگاه اروپایی حقوق بشر، تصمیم گرفت تا به قصد شکستن آستانه ملی ده درصدی ورود به پارلمان، در انتخابات سال ۲۰۰۷ با نامزدهای مستقل شرکت کند. (۴۳) نامزدهای این حزب اما نتوانستند درصد نسبتاً کم‌تری از آرای عمومی را - نسبت به

نامزدهای حزب پیشین خلق دموکراتیک در انتخابات سال ۲۰۰۲ - به خود اختصاص دهند. برخی کردها به سه دلیل عمده به حزب جامعه دموکراتیک رأی نداده بودند. حزب سیاست اقتصادی خاصی که برای جوانان یا بورژوازی نوظهور امیدآفرین باشد، ندارد. فاقد سیاستی برای توسعه محلی یا نحوه توزیع منابع فزاینده اقتصادی ملی ترکیه است. مردم نه صرفاً علاقمند رأی دادن در چارچوب سیاست ورزی هويت - بنیاد که بیش تر خواهان شرایط اقتصادی بهتر هستند. شعارهای حزب جامعه دموکراتیک درباره برادری، آزادی و صلح در مواجهه با نیازهای آنی منطقه بسیار ذهنی و آرمان‌گرایانه است؛ و توجیهی برای تأثیر عملی این مفاهیم بر زندگی روزمره مردم وجود ندارد. شهرداران حزب جامعه دموکراتیک نیز در اعمال این مفاهیم در جامعه و ایجاد تحولاتی در زندگانی مردم ناتوان بوده‌اند. رهبری سکولار این حزب نیز قرباتی با توده‌های محافظه‌کار و دینی کرد، که به لحاظ ارزش‌های اخلاقی و پارسایی به رهبری حزب عدالت و توسعه نزدیک‌ترند، ندارد.

کردها، با وجود این‌که دولت حزب عدالت و توسعه راه‌حلی برای مسئله کردی ارائه نداده، یا برنامه‌ای برای توسعه اقتصادی منطقه نداشته، به آن رأی دادند. پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه دلایل متعدد دارد: برنامه‌های ایدئولوژیک حکومت علیه حزب؛ فاصله گرفتن آن از سیاست‌های ارتش در جهت مداخله در شمال عراق؛ وعده حزب در خصوص بازنویسی قانون اساسی با هدف اعطای حقوق بیش‌تر به اکراد؛ اقدامات تازه حزب در زمینه آموزش و درمان؛ و به خصوص گرایش بیش‌تر رأی‌دهندگان کرد به شخصیت‌های محلی تا ملی.

بسیاری از اکراد حزب عدالت و توسعه را حزبی ضدکمالیست و ضد نظام می‌دانند که توسط دشمنی مشترک سرکوب شده است. در حالی که بیانیه ارتش احساس مشترکی میان اکراد و حزب عدالت و توسعه به وجود آورده بود که در رودرویی آنان با ارتشی سرکوب‌گر و حکومتی کمالیست ریشه داشت، بسیاری از مردم از پاسخ متقابل حزب به این بیانیه استقبال کردند.

حزب عدالت و توسعه به موازات بالا گرفتن حملات تروریستی در ماه قبل از انتخابات، از طریق مجاری شایعه‌پراکنی خود، از قبیل قهوه‌خانه‌ها، این حملات را دست‌پخت «بازهای» درون ارتش، با هدف نظامی کردن منطقه و حتی زمینه‌سازی برای مداخله در شمال عراق، دانست. نمایندگان حزب عدالت و توسعه در منطقه کردی نیز یک برنامه تبلیغاتی حضوری علیه تهدید نظامیان در شمال عراق را به اجرا گذاردند.

بسیاری از متدینین کرد معتقدند که حزب عدالت و توسعه «برنامه‌ای پنهان» برای تغییر حکومت کمالیستی از طریق تدوین یک قانون اساسی جدید مدنی دارد. سیاست انتخاباتی حزب عدالت و توسعه در منطقه برای اکراد اولویت قائل بود و مردم آن را راهی برای مقابله با حکومت کمالیستی، تمرکززدایی از قدرت و بنای کشوری دومیلیتی در چارچوب یک «قانون اساسی مدنی» جدید تلقی می‌کردند که حزب وعده آن را داده بود. در رأس فهرست انتخاباتی حزب عدالت و توسعه قطب‌الدین آرزو، رئیس اتاق تجارت و صنعت قرار داشت که مورد توجه و علاقه همه گروه‌ها در دیار بکر بود. کلیه نمایندگان حزب عدالت و توسعه کسب و کاری در منطقه و مناسباتی نزدیک با دولت داشتند. در حالی که نامزدهای حزب جامعه دموکراتیک، برخلاف حزب عدالت و توسعه نه عناصر محلی و ریشه‌دار در منطقه که سیاست‌مداران حرفه‌ای، نظریه‌پردازان و فعالانی بودند که هیچ پیوند تجاری با منطقه نداشتند و صرفاً رسالت «آزادسازی» اکراد از قید رژیم کمالیستی را برای خود قائل بودند. شهرداری‌های حزب جامعه دموکراتیک نیز با عملکردی ضعیف نتوانسته بودند گامی در جهت بهبود سطح زندگی مردمی بردارند که ورای لفاظی‌های صوری و ایدئولوژیک خواهان بهبود شرایط عینی زندگانی خود بودند.

آیا این مطلعی بر نوعی سیاست‌ورزی نوین کردی است که ورای احزاب صرفاً کردی رو به احزابی با گرایش راست میانه دارد؟ آیا این رویکرد نشانه‌ای از یک دگرگونی در چشم‌انداز سیاست‌ورزی ترکیه است؟ آیا انتظار



شمار فراوان رأی‌دهندگان کرد تداوم سیاست‌های حزب عدالت و توسعه بوده یا اعمال سیاست‌هایی جدید از سوی آن؟ حزب جامعه دموکراتیک یقیناً از قدرت گرفتن حزب عدالت و توسعه در نواحی کردی ترکیه یک‌ه خورده بود. تحول آرا در استان دیار بکر، از آن‌جا که این استان در قلب سیاست‌های تاریخی کردی قرار داشته و نیز بالاترین جمعیت کرد را دارد، برای فهم تکامل ناسیونالیسم کردی حائز اهمیت است. هر چند حزب جامعه دموکراتیک چهار نماینده به پارلمان فرستاد، پیروزی عمده نصیب حزب عدالت و توسعه شد. به اذعان احمد ترک، یکی از دو رئیس حزب جامعه دموکراتیک، پیروزی حزب عدالت و توسعه محاسبات حزب او را به هم ریخته بود. در حالی که آرای حزب قومی ترکی (جامعه دموکراتیک) با از دست دادن ۴۰۰۰۰ رأی در قیاس با سلف خود حزب خلق دموکراتیک در انتخابات سال ۲۰۰۲، از ۲۴۰۰۰۰ رأی به ۲۰۰۰۰۰ رأی کاهش یافته بود، آرای حزب عدالت و توسعه از ۶۷۰۰۰ رأی در انتخابات سال ۲۰۰۲ به ۱۹۰۰۰۰ رأی در انتخابات سال ۲۰۰۷ رسیده بود. حزب جمهوریت خلق که آرای آن از ۲۵۰۰۰ در انتخابات ۲۰۰۲ به تنها ۹۰۰۰ در سال ۲۰۰۷ کاهش یافته بود، بزرگ‌ترین بازنده این انتخابات شناخته شد. حزب حرکت ملی نیز در سال ۲۰۰۷، ۱۱۰۰۰ رأی کسب کرد.

در چشم‌انداز سیاسی ترکیه، صداهاى مختلف طنین‌انداز است. در حالی که آیشل تولوگ (رئیس مشترک حزب جامعه دموکراتیک به اتفاق احمد ترک) از کردها می‌خواهد تا با توجه به واهمه ترک‌ها از معاهده سوره<sup>۱</sup> پی‌گیر نوعی آشتی جدید باشند. (۴۴) لیلانا خواستار تقسیم ترکیه در طول مرزهای جدید فدرال است. (۴۵) آشکار نیست آیا رأی به حزب عدالت و توسعه در منطقه، تأییدی بر سیاست‌های جاری حزب (اگر سیاستی باشد) در رابطه با مسئله کردی است یا ابراز امیدی به توفیق آن در آفرینش جمهوری

۱. sèvres، معاهده صلح سال ۱۹۲۰ که به امضای دولت ترکیه رسید اما به تصویب پارلمان نرسید. به موجب این معاهده، شمال شرقی ترکیه به یک جمهوری مستقل ارمنی مبدل شده و در جنوب شرقی آن - کردستان - نیز یک همه‌پرسی برای استقلال برگزار می‌شد.

جدیدی در چارچوب یک قانون اساسی مدنی - که ضمن دفع شر کمالیسم گشاینده بابی به سوی کشوری دومیلتی باشد. مشهور است که حزب عدالت و توسعه که دل خوشی از ایدئولوژی حکومتی کمالیست ندارد، می خواهد بدون اشاره آشکار به قصد خود آن را تغییر دهد. «پروژه مکتوم» حزب این است که ترکیه را از یک دولت - ملت خشک و غیرمنعطف به جامعه ای نوین متشکل از هویت های قومی هم پیوند با ملات هویت اسلامی مبدل سازد. در این راستا حزب از حقوق قومی و فرهنگی اکراد و سایر اقلیت ها در چارچوب ارزش های محافظه کار (دینی) حمایت می کند و به جای راه حل کمالیستی همگن سازی گونه گونی (ملت سازی)، در پی رسمیت دادن به این گونه گونی است. برداشت متفاوت این حزب از جامعه سیاسی، شباهت به نظام «ملت» عثمانی دارد.

### برنامه های رادیو تلویزیونی کردی و تلویزیون روح<sup>۱</sup>

دولت صرف نظر از بحث مانع ده درصدی در برابر نمایندگی اکراد در پارلمان، گام های مثبتی نیز برای آزادسازی بخش برنامه های کردی از ایستگاه های خصوصی رادیو تلویزیونی برداشته و در برابر فشارهای منبعث از فراگرد عضویت در اتحادیه اروپایی، ضمن تغییر برخی قوانین، از سال ۲۰۰۴ بخش برنامه های محدودی را به زبان کردی و سایر زبان های اقلیت ها اجازه داده است. تلویزیون دولتی نیز برنامه هایی را به دو لهجه کردی به مدت نیم ساعت در هفته پخش می کند. تا اواخر سال ۲۰۰۵، شبکه های خصوصی رادیو و تلویزیون اجازه پخش برنامه به زبان کردی را نداشتند. در تاریخ یاد شده شورای عالی رادیو و تلویزیون ترکیه تصمیم گرفت به «ایستگاه هایی که مراحل درخواست آن ها کامل شده باشد» اجازه دهد تا از آخر ژانویه ۲۰۰۶ بخش برنامه های کردی را آغاز کنند. گرچه چنین تصمیمی مجوزی برای

پخش کل برنامه‌ها به زبان کردی به حساب نمی‌آید (پخش برنامه به زبان کردی تنها محدود به چهل و پنج دقیقه در روز است)، در ترکیه‌ای که تا سال ۱۹۹۱ تکلم اکراد به زبان مادری خود در برابر عموم مستوجب پرداخت جریمه و تحمل زندان بود، گامی عمده است. دو کانال تلویزیونی در دیار بکر - گون تی وی<sup>۱</sup> و سوز تی وی<sup>۲</sup> - و یک ایستگاه رادیویی در شانلیورفا، مدیا افام<sup>۳</sup>، شروع به پخش برنامه‌های کردی در محدوده زمانی چهل و پنج دقیقه در روز کردند. در ماه ژوئن ۲۰۰۶، شورای عالی رادیو و تلویزیون محدودیت پخش برنامه‌های فرهنگی در تلویزیون به زبان کردی به مدت چهل و پنج دقیقه در روز و چهار ساعت در هفته را ملغی ساخت. بنا به تصمیم یاد شده شبکه‌های تلویزیونی مجاز به پخش برنامه به زبان کردی اکنون می‌توانند فیلم سینمایی و کنسرت نیز پخش کنند، اما محدودیت پخش برنامه‌های خبری و بحث و گفت‌وگو همچنان پابرجاست.

حداقل سه شبکه تلویزیونی نیز برنامه‌های خود را از طریق ماهواره پخش می‌کنند که عبارت‌اند از روج تی وی، بین‌النهرین و ام‌سی‌ام. شبکه ام‌سی‌ام بیست و چهار ساعته ویدئو کلیپ پخش می‌کند و شبکه بین‌النهرین نیز کانالی خاص هنر و فرهنگ است. روج تی وی خاص ساعات پر بیننده است که خبر و گفتارهای سیاسی نیز پخش می‌کند. در این میان ایستگاه تلویزیونی ماهواره‌ای روج (به کردی سان خوانده می‌شود) که برنامه‌های آن از دانمارک پخش می‌شود مشکل بزرگی برای دولت حزب عدالت و توسعه درست کرده است. روج تی وی حامی پروپا قرص پ‌ک‌ک است که از طرف اتحادیه اروپایی به عنوان سازمان تروریستی شناخته شده و ترکیه مدت‌هاست از مسئولان دانمارکی تقاضای تعطیلی آن را کرده است. در اواخر سال ۲۰۰۵ اردوغان حتی به خاطر حضور گزارش‌گری از روج تی وی در کنفرانس خبری وی در کپنهاک از شرکت در آن خودداری کرد. با وجود تلاش ناکام دولت

1. Gün TV

2. Söz TV

3. Media FM

حزب عدالت و توسعه برای بستن روح تی وی، که گفته می شود بلندگوی سازمان غیرقانونی پکک است، پنجاه و شش شهردار کرد در آناتولی جنوبی از حزب جامعه دموکراتیک، از دولت دانمارک خواستند تا از چنین کاری بپرهیزد. آنان در دادخواست خود خطاب به نخست وزیر دانمارک در تاریخ دسامبر ۲۰۰۵، خاطرنشان ساختند: «برای شکوفایی شرایطی واقعاً دموکراتیک در ترکیه، صدای راج تی وی نباید خاموش شود.» درخواست شهروندان کرد این بود که دولت ترکیه به جای تعطیل کردن روح تی وی از آن استقبال کرده و هویتی قانونی به آن اعطا کند. روح تی وی نیز، دقیقاً چون کردستان تی وی، زاغروس تی وی، و گُردست، با تأکید بر نقش آگاهی سیاسی کردی و ارائه تعریفی خاص از هویت ترک به عنوان هویت «دیگر» کردی، هویت کردی را ترویج می کنند.

### عراق و مسئله کردی

جنگ عراق تأثیری ژرف بر مسئله کردی داشته است. در حالی که خودگردانی کردی در عراق الهام بخش بسیاری از اکراد ترکیه است، حکومت ترکیه و بیش تر ترک ها آن را نمونه ای از همان شرایطی می دانند که در آینده می تواند گریبانگیرشان باشد: دولت مرکزی فروپاشیده و جنگ داخلی در شرف وقوع قومی. بیش تر ترک ها سیاست واشنگتن در قبال پکک را سیاستی دورویه و یک بام و دو هوا می دانند. آمریکا در حالی که نبردی جهانی علیه گروه ها و شبکه های تروریستی را رهبری می کند، برای توقف فعالیت های پکک در شمال عراق دست روی دست گذاشته است. فرماندهی مرکزی [ارتش] آمریکا<sup>۱</sup> در مورد برنامه ریزی تهاجمی علیه پکک به جمع بندی رسیده اما علاقه ای برای اجرای آن یا دادن آزادی عمل به ترکیه برای پاک سازی منطقه از جنگجویان پکک و شبکه های آن ها نشان نمی دهد. دست روی دست گذاشتن آمریکا همواره موجب ناخرسندی دولت حزب عدالت و توسعه

بوده و آنکارا معتقد است واشنگتن با بهره‌گیری از کارت پکک آگاهانه جلوی حزب عدالت و توسعه در داخل سنگ‌اندازی می‌کند تا با محدود کردن نفوذ این کشور در عراق دست کردها برای تشکیل کشور خودشان باز باشد. بدگمانی مشترک و بی‌اعتمادی طرف ترک ویژگی مناسبات جاری بین آنکارا و واشنگتن است. ترک‌ها حاکمیت اکراد در عراق را تهدیدی علیه تمامیت کشورشان تلقی می‌کنند و یک حکومت کاملاً خودمختار کرد در عراق را زمینه‌ساز پافشاری بیش‌تر کردهای ترکیه بر استقلال و در نتیجه تداوم یک تنازع تفرقه‌گرای مدنی می‌دانند. (۴۶) دولت ترکیه در ناخرسندی خود از تشکیل یک کشور کردی تنها نیست و نگرانی‌های مشابهی در ایران نیز وجود دارد. سفیر ایران در ترکیه زمانی در رابطه با این نگرانی‌ها گفته بود: «آمریکا برای تشکیل یک کشور کرد تکه‌هایی از ما را جدا می‌کند!»

عراق از زمان اشغال آن توسط آمریکا در سال ۲۰۰۳، با کوهی از مواد منفجره و سلاح‌های برجای مانده از رژیم صدام حسین، به بازار بزرگ تسلیحات در منطقه مبدل شده است و شبه‌نظامیان اسلام‌گرا و تروریست‌های پکک فعال در عراق به مقادیر قابل‌توجهی از مواد انفجاری مناسب برای مصارف نظامی، خمپاره‌انداز و آرپی جی دسترسی دارند. پکک نیز مواد منفجره و مین کافی برای استفاده علیه ارتش و نیروهای امنیتی ترکیه در اختیار دارد. از زمان اشغال عراق، حملات پکک و کشتارهای آن افزایش یافته و از زمان تشکیل حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۲ حتی بیش‌تر شده است. در سال ۲۰۰۲ تنها شش سرباز در اثر حملات تروریستی جانشان را از دست دادند در حالی که این رقم در سال‌های ۲۰۰۳، ۲۰۰۴، ۲۰۰۵ و ۲۰۰۶ به ترتیب ۲۱، ۷۳، ۹۷ و ۱۲۳ سرباز بوده است. در نه ماه ابتدای سال ۲۰۰۷ تعداد ۲۱۳ سرباز کشته شدند. مراسم تشییع جنازه این سربازان معمولاً به تظاهرات اعتراض علیه دولت و سیاست‌های اردوغان مبدل می‌شود. معترضان گاه در آن از نخست‌وزیر خواسته‌اند فرزند خود را نیز برای نبرد با چریک‌های پکک اعزام کند! سوگواران این مراسم در شهر غربی پِراگاما، در

نزدیکی شهر بندری ازمیر در حاشیه دریای اژه، از اظهارات اردوغان در سپتامبر سال ۲۰۰۶ به خشم آمده بودند. او در پاسخ به سؤالی در مورد سربازانی که جانشان را از دست داده بودند گفته بود: «خدمت سربازی جای لم دادن و استراحت نیست!» و افزوده بود: «خدمت سربازی خطر نیز دارد و جزو تعطیلات محسوب نمی شود.» در مواردی روی پلاکاردهای خاص این گونه مراسم، با اشاره به سربازان جان باخته، می نویسند: «او لم نداده بود!» همچنین برخی زنان خشمگین با اشاره به فرزند اردوغان که در آمریکا زندگی می کند، فریاد می زنند: «بلال را نیز به ارتش بفرست!» افزایش قربانیان نظامی و مبدل شدن مراسم تدفین آنان به تظاهرات ضد دولت، دولت حزب عدالت و توسعه را به جست و جوی راه حل واداشته است.

### نتیجه گیری

دولت حزب عدالت و توسعه برخلاف انتظاراتی که وجود دارد، نتوانسته چارچوبی برای مسئله کردی ارائه دهد. دلایل متعددی برای این ناکامی و عدم پای بندی به حل مشکل وجود دارند. دولت و حزب عدالت و توسعه بدون هیچ ابراز علاقه ای به نظرات کارشناسی در این باره، ترجیح داده اند خود را از مباحث عمومی در این باره کنار بکشند که حاصل آن نیز فقدان طرحی منسجم برای پاسخ به مسئله کردی بوده است. حزب به این ترتیب احساس ناامنی موجود، هم در میان ترک تباران و هم کرد تباران، را نادیده گرفته و با بی توجهی خود نتوانسته اعتماد کردها، و نیز نهادهای حکومتی را جلب کند. حزب عدالت و توسعه برای پاسخگویی به این مسئله به اجماعی فراگیر در پارلمان و ساختار حزبی خود نیاز دارد، در حالی که مواضع دوپهلوی اردوغان در این رابطه - تلاشی موازی برای راضی کردن رأی دهندگان کرد و در عین حال سرکوب آزادیخواهی کردی - موجب کاهش اعتبار او هم بین ترک ها و هم کردها بوده است. ظاهراً سیاست کردی حزب عدالت و توسعه همچنان نوعی «بی سیاستی» یا تلاشی فعال برای «پاک کردن

صورت مسئله» است. اردوغان محذوراتی نیز دارد. چنانچه حزب عدالت و توسعه، که متکی به رأی‌دهندگان ترک مسلمان است، مسئله کردی را در کانون توجه خود قرار دهد خود را در معرض انتقادات بیشتر حزب ناسیونالیست حرکت ملی در پارلمان قرار خواهد داد. در عین حال که این تلاش لزوماً منشأ بهبود اعتبار حزب در میان پایگاه ترک‌تباران خود که عمداً مخالف حقوق بیشتر برای اکراد هستند، نخواهد بود.

در عین حال که زوال اعتبار دولت در این زمینه همچنین موجب پیچیده‌تر شدن مباحث مربوطه خواهد شد، بعید به نظر می‌رسد اردوغان با حلقه بسته مشاوران عمدتاً بی‌تجزیه خود، بتواند راه حل سازنده‌ای برای مسئله ارائه دهد. بحث بر سر عدم پای‌بندی او به هویت ترک تقریباً بر سر زبان‌ها افتاده است و برخی حتی او را گروگان نیروهای طرفدار بارزانی در درون حزب می‌دانند. بی‌سیاستی دولت در مواجهه با حضور شمار فراوان شبه‌نظامیان پک‌ک در ترکیه احتمالاً منجر به حملات فزاینده آنان به اهداف سخت و نرم شده و به نوبه خود موجب خواهد شد تا دولت حزب عدالت و توسعه بیش از پیش، هم از طرف افکار عمومی و هم از سوی ارتش، تحت فشار قرار گیرد تا چارچوب حقوقی لازم برای مقابله با تروریسم پک‌ک - از جمله ورود احتمالی ارتش به شمال عراق به منظور نابود ساختن اردوگاه‌های آن - را فراهم سازد. البته برخی نمایندگان کردتبار حزب نیز در مواردی مخالفت خود را با هرگونه حمله نظامی که منجر به تضعیف فرآیند خودمختاری دولت منطقه‌ای کردی در عراق، به رهبری بارزانی گردد، اعلام داشته‌اند. (۴۷) در عین حال که حقوق فرهنگی و سیاسی اکراد تحت فشار اتحادیه اروپا و در قالب اصلاحات فراگیرتر دموکراتیک افزایش و بهبود یافته، بسیاری از اکراد آن را کافی نمی‌دانند. اتحادیه اروپا، محرک اصلی این اصلاحات، نیز از دولت حزب عدالت و توسعه خواسته است تا به منظور سازگاری با مطالبات اجتماعی-اقتصادی منطقه‌ای برنامه‌ای جامع با لحاظ وجوه امنیتی آن ارائه دهد.

## یادداشت‌ها

1. Some parts of this chapter have been published in M. Hakan Yavuz and Nihat Ali Özcan, "The Kurdish Question and Turkey's Justice and Development Party," *Middle East Policy*, 13:1 (Spring 2006), 102-119.
2. Those who demand a federal solution are Melik Fırat and Şerafettin Elçi. They regard a federal structure as "the way of solving" the Kurdish question. The PKK-DTP wants a "democratic confederation" as a solution to the Kurdish problem. According to APF, on January 12, 2007 Ocalan urged Turkey to grant its Kurdish citizens "regional autonomy in order to resolve a 22-year conflict and avoid the kind of turmoil seen in Iraq."
3. Seyit Haşim Haşimi, "Kürt Meselesinde Ak Parti Sınava," *Yeni Şafak*, 1 August 2005. This frank essay openly discusses the communalization of the conflict between the Turks and Kurds and examines its potential consequences.
۴. پ‌ک‌ک، از آن‌رو که به‌نظر می‌رسد حزب عدالت و توسعه را تنها حزب عمده و رقیب خود در منطقه می‌شناسد، تمایلی به اتخاذ یک سیاست جامع از سوی این حزب ندارد. بعد از انتخابات محلی سال ۲۰۰۴، حزب خلق دموکراتیک، هوادار اکراد، در شش شهر عمده که پایگاه‌های اصلی آن به‌حساب می‌آمدند، در برابر حزب عدالت و توسعه شکست خورد. در ماه‌های اخیر، عبدالله اوچالان، رهبر زندانی پ‌ک‌ک، نگران از اسلامی شدن هویت کردی به زیان کردگرایی تجزیه‌طلب سکولار، بیش از ارتش به حزب عدالت و توسعه تاخته است!
5. The prosecutor at the Court of Appeal has recommended to the Court that the controversial 15-year jail sentence handed to Zana, Hatip Dicle, Orhan Doğan and Selim Sadak by the Ankara State Security Court be overturned. On June 9, 2004, the Court of Appeal annulled the verdict against Zana and three other Kurdish parliamentarians and ordered that they be retried in the criminal court due to a number of procedural problems in the first decision. On the same day, the first Kurdish broadcasting took place on the state television. Abdullah Gül met with the four ex-parliamentarians and asked them to work for Turkey's EU membership. These events mark a turning point in the rethinking of the Kurdish question in Turkey. Many nationalists regarded the Court's decision and Gül's meeting as surrendering to the EU.
6. Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992); Bruinessen, *Mullas, Sufis*



- and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society* (Istanbul: Isis, 2000); M. Hakan Yavuz and Michael M. Gunter, "The Kurdish Nation," *Current History*, 100 (January 2001), 33-39. For more on Turkey's Kurds, see M. Hakan Yavuz, "The Kurdish Ethno-Nationalism," in Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies* (Toronto: McGill-Queen's University Press, 2005), pp. 156-185; Hakan Ozoglu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities* (Albany: State University of New York Press, 2004); Michael Gunter, *The Kurds and the Future of Turkey* (New York: St. Martin's Press, 1997); Robert Olson (ed.), *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990s: Its Impact on Turkey and the Middle East* (Lexington, KY: University of Kentucky Press, 1996); Nihat Ali Ozcan, *PKK Kurtistan Isci Partisi, tarihi, ideolojisi ve yontemi* (Ankara: Asam, 1999); Mustafa Akyol, *Kurt Sorununu Yeniden Düşünmek: Yanlış Giden Neydi? Bundan Sonra Nereye?* (Istanbul: Doğan, 2006).
7. Wadie Jwaideh, "The Kurdish Nationalist Movement: Its Origins and Development," PhD dissertation, Syracuse University, 1960; Abbas Vali (ed.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003).
  8. Amir Hassanpour, *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985* (San Francisco: Mellen Research University, 1992). Hassanpour examines the evolution of Kurdish nationalism through the framework of social classes in terms of the gradual shift from feudal to bourgeois Kurdish nationalism.
  9. David McDowall, *A Modern History of the Kurds* (London and New York: I. B. Tauris, 1996).
  10. Interview with Mehmet Metiner, who resigned as the deputy chairman of HADEP on April 10, 2005, Istanbul. Ali Kemal Ozcan, *Turkey's Kurds: A Theoretical Analysis of the PKK and Abdullah Öcalan* (London and New York: Routledge, 2006). Also see the interview with Resit Deli, deputy leader of the only-Kurdish HAK-PAR (the Rights and Freedoms Party) in *The New Anatolia*, January 1, 2006. Deli argues that: "Most Kurds are fed up with Abdullah Öcalan and the PKK, but they cannot say so openly because they are intimidated." In this interview, Deli calls for a federal solution and criticizes the DTP as the front of the PKK.
  11. Ahmet Kule, "Socialization Process of the Individuals who Join Terrorist Organizations in Turkey", unpublished PhD dissertation, City University of New York, 2007. Even though Abdullah Öcalan is the supreme and uncontested leader, Cemil Bayık and Murat Karayilan are very powerful. The PKK changed

its name in April 2002 to KADEK, *Kongreya Azad'z Demokrasiya Kurdistan* (Kurdistan Democratic and Freedom Congress), and then to the *Kongra-Gel* (People's Congress).

12. The AKP's deputies from Diyarbakir are all merchants (Mehmet Mehdi Eker, Kubettin Arzu, M. Ihsan Arslan, Abdurrahman Kurt, Osman Aslan and Ali Ihsan Merdanoğlu).
13. *Rapor: Güneydoğu'da Kurt Grupları* (Ankara: Emniyet Genel Müdürlüğü Terörel Mücadele Dairesi, March 2005).
14. On Islamic-Kurdism, see no author (ed.), *Kurt Soruşturması* (Ankara: Sor, 1992), pp. 261; 259; Mazlum-der (ed.), *Kurt Sorunu Forumu* (Ankara: Sor, 1993). These books reveal the Islamic position on the Kurdish question and the Kurdish Islamic attitude on the founding principles of the Turkish republic.
15. The Nakshibendi Sufi order is the largest and most influential one in Turkey. The Nur movement is a faith movement established by Said Nursi. On the Kurdish Nurcu movement, see M. Sıddık Seyhanzade, *Nurçulugun Tarihçesi: Medeniyet-i İslamiyye* (İstanbul: Tenvir, 2003); Fulya Atacan, "A Kurdish Islamist Group in Modern Turkey: Shifting Identities," *Middle Eastern Studies*, 37:3 (July 2001), 111-144.
16. Niyazi Usta, "Menzil Nakşılığı," *Demokrasi Platformu* 2:6 (Spring 2006), 21-44; A. Selahattin Kınacı, *Seyyid Muhammed Raşid Erol (K.S.A)'nın Hayatı* (Adıyaman: Menzil Yayınları, 1996); N. Fazıl Kuru, "Menzil Nakşılığı Merkez Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma," MA dissertation, University of Erciyes, Kayseri, 1999. When the PKK wanted the Menzil Nakshibendi order to support its cause of an independent Kurdistan, Muhammed Raşid Erol, then the Sheikh, refused this call and asked all his followers to "work for the unity and strength of the Turkish state."
17. So far the best document on the Kurdish Hizbullah was prepared by the Department of the Anti-Terror Unit of the Turkish Police: *Hizbullah Terör Örgütü* (Ankara: Emniyet Genel Müdürlüğü, 2001). See also Emrullah Uslu, "From Local Hizbullah to Global Terror: Militant Islam in Turkey," *Middle East Policy*, 14:1 (Spring 2007), 124-141; Human Rights Watch, "What Is Turkey's Hizbullah?," February 16, 2000; M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), p. 176; *Milliyet*, January 20-23, 2000. The KH has two regular journals, *Gonulden Gonule Damlalar* and *Inzar*. The KH also publishes *Mujde* in Basel, Switzerland. The KH-linked publishing houses, Davet Kitapevi in Elazığ and Risale Kitapevi in Batman are very active. The KH benefited from the Copenhagen criteria and

- the absence of an anti-terror law allowed its non-governmental organization to form: *İnsan Hakları ve Mustazaflarla Dayanışma Derneği* (Association for Human Rights and Solidarity with the Oppressed) in Diyarbakir.
18. There are several KH web-pages that provide discussion groups for KH members. The most important one is [www.inzardergisi.com](http://www.inzardergisi.com). The most visited web-site with controversial news is [www.yesrip.com](http://www.yesrip.com), which also broadcasts a radio program on the net.
  19. For more on the Kurdish shafi'i *medrese* system, see Yavuz, *Islamic Political*, p. 231.
  20. S. Ozeren and C. Van de Voorde, "Turkish Hizbullah: A Case Study of Radical Terrorism," *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, 30:1 (2006), 75-93.
  21. Ismail Besikci examines the social impact of the guerrilla fight on Kurdish society. When a young Kurdish militia-man is killed by the Turkish security forces, he is called *shid* (martyr) and mass prayers take place for him. People visit the family of the killed militia-man and express their solidarity and organize a major Kurdish *mevlid* (a poem written for the Prophet), along with a feast. Reading out a *mevlid* in Kurdish has a major impact on Kurdish society. These poems have had a major impact on the Islamization of Kurdish society. See Besikci, *Kendini Keskeden Ulus* (Istanbul: Yurt Kitap Yayın, 1993), p. 79. For more on the socio-political environment of the recruitment of the PKK militias, see Ciyayı, *Gerilla Anıları II* (Istanbul: Aram, 2002); H. Uysal, *Dağlarda Yaşamın Dili* (Istanbul: Aram, 2001).
  22. "Diyarbakir' daki Gizli Güç: Mustazaflar!" *Sabah*, April 20, 2006.
  23. Interview with a KH sympathizer in Istanbul, August 10, 2007.
  24. Mehmet Mehdi Eker, Kutbettin Arzu, M. İhsan Arslan, Abdurrahman Kurt, Osman Aslan, Ali İhsan Merdanoğlu.
  ۲۵. کودتای نظامی ۱۹۹۷ به طور کلی به «فراگرد ۲۸ فوریه» شهرت دارد. ارتش انجمن‌های بزرگ بازرگانی، کارتل‌های رسانه‌ای، رؤسای دانشگاه‌ها و قوه قضا را برای برنامه‌ریزی حرکتی علیه حزب رفاه با هدف وادار ساختن نجم‌الدین اربکان به استعفا بسیج نمود. کودتا در نهایت نظامی برای مهار، نظارت و تعقیب قضایی کلیه فعالیت‌های اسلامی، به‌عنوان تهدیدات امنیتی، به‌وجود آورد.
  26. Mahsum Şafak, *PKK, Yeniden İnşa Kongre Belgeleri* (Istanbul: Çetin Yayınları, 2005).
  27. The PKK has targeted tourism centers in the following cities: Çesme on July 10, 2005; Pendik/Istanbul on August 3, 2005; and Antalya on August 12, 2005.

28. There is a major debate going on within Turkey. Some Islamist journalists have accused the Turkish military of placing these mines to force the government to pass the necessary legal framework. In other words, both the AKP government and its supporters do not give autonomy to Kurdish nationalism. They treat the issue as an external tool in the hands of Turkish secularists, the US and even Israel. See "PKK' nın derdi Kurtler değil," *Aksiyon*, No. 556 (August 1, 2005).
29. Erdoğan's response to some questions about the Kurds and Kurdish nationalism after his speech at the Norwegian Institute of International Relations in Oslo; [http://www.byegm.gov.tr/YAYINLARIMIZ/anadoluyahaberler-yeni/2005/nisan/ah\\_13\\_04-05.htm](http://www.byegm.gov.tr/YAYINLARIMIZ/anadoluyahaberler-yeni/2005/nisan/ah_13_04-05.htm)
30. Erdoğan's speech; see "Son Dakika," *Milliyet*, August 12, 2005, [www.milliyet.com.tr](http://www.milliyet.com.tr)
31. Fikret Bila, "Türk Sorunu," *Milliyet*, August 20, 2005; Ahmet Taşgetiren, "Pişmemiş Yemek," *Yeni Şafak*, August 15, 2005.
32. The core group around Erdoğan are all integrated Kurds. They are Cuneyt Zapsu, who has been charged with a number of financial scandals (*Milliyet*, December 31, 2005), Omer Çelik (who is sharply criticized by conservative groups due to his life-style and new-found wealth), and Mucahit Arslan (who is the son of Ihsan Arslan). Inside the party, Dengir Mir Fırat and M. Ihsan Arslan are the two most prominent Kurdish parliamentarians. In the cabinet, there are a number of Kurdish ministers. However, all these politicians are well integrated into Turkish society and have never been known to be involved in separatist activities.
33. Mehmet Metiner, ex-Islamist Kurd, who differentiates "primary" versus "sub-identities" and suggests "constitutional citizenship" as a solution. See Mehmet Metiner, *İdeolojik Devletten Demokratik Devlete* (İstanbul: Beyan, 1999), p. 110. For Erdoğan's statement, see *Zaman*, August 11, 2005.
34. *Zaman*, August 12, 2005; *Milliyet*, August 13, 2005.
35. Hilmi Özkök, "Yıllık Değerlendirme Konuşması on 20 April 2005," in *Genel Kurmay Basın Bilgilendirme Toplantıları ve Basına Açık Ana Faaliyetleri* (Ankara: Genel Kurmay Genel Sekreterliği, 2005), p. 215.
36. Yaşar Büyükanıt, "Küreselleşme ve Uluslararası Güvenlik," *Birinci Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 2003), p. 17.
37. "Sezer'den yeni yıl mesajı," *Radikal*, January 1, 2006. Sezer argues that

“According to our Constitution, the Republic of Turkey is an indispensable unity with its country and nation. Turkey has a unitary state structure. The unity is provided by a multi-cultural society with the principle of a national state. It is the most influential method of co-existence by preserving diversities. Acknowledging every citizen as a Turk does not mean the rejection of different ethnic identities. On the contrary, it provides equality among citizens.”

۳۸. در قانون انتخابات مشکلاتی وجود دارد. در قانون نمایندگی بر اساس ویژگی‌های جمعیتی و نیز جغرافیایی تعیین می‌شود. این دو اصل در تضاد با یکدیگرند و به نوعی منشأ بی‌عدالتی در نمایندگی مردم هستند. به‌عنوان مثال شمار آرای لازم برای احراز یک کرسی در برخی استان‌ها ۸۰۰۰ یا ۱۰۰۰۰ و در برخی دیگر – استان‌های غربی – ۹۰۰۰۰ است.

39. Sezer criticized the 10% threshold and asked parliament to rethink the Election Law. He argues that “The national will is the real source of national sovereignty. Political parties should be represented in parliament in proportion to the votes they win in elections. Nearly half of Turkish voters are not represented in parliament because of the electoral threshold. Today’s election system contradicts the principle of justice in representation.” *Radikal*, January 1, 2006.

40. *Milliyet*, January 10, 2007.

41. Before the Constitutional Court’s decision about whether to close the party or not, on the order of Ocalan a group of DEHAP politicians formed the *Demokratik Toplum Partisi* (DTP) on November 9, 2005. The DEHAP closed itself and all DEHAP’s 56 mayors and 852 municipal assembly members joined the new party in December 2005. *Vatan Gazetesi*, December 18, 2005.

42. See “Turkey’s Kurds Want Official Status for Language, Broader Rights,” AFP, March 6, 2006.

43. After the DTP’s decision, the AKP, along with other parties in parliament, changed the election law to make Kurdish representation more difficult. Under the change the names of independent candidates will appear on the same ballot as those of political parties in the running, instead of on separate slips. This last-minute change, which was approved by President Sezer, is an attempt to obstruct voters in the mainly Kurdish south-east, where many are illiterate or do not speak Turkish, and are likely to have trouble picking their candidate’s name from the long list of parties and other independents. Under the AKP government, the Kurds do not feel equal citizens of the Republic of Turkey.

44. Aysel Tuğluk, “Sevr Travması ve Kürtlerin Empatisi,” *Radikal*, June 14, 2007.

45. "Pro-Kurdish Politician Zana: Time to Divide Turkey into States," *Today's Zaman*, July 21, 2007.
46. Ilker Başbuğ, the Ground Forces Commander, warned the government and the public about the potential threat of Kurdish autonomy, *Milliyet*, September 24, 2007.
47. "AKP' den Aykırı Sesler Var," *Radikal*, October 13, 2007.



## سیاست خارجی حزب عدالت و توسعه

ما عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی را بزرگ‌ترین پروژه دموکراتیزاسیون پس از اعلام جمهوری می‌دانیم. اردوغان (۱)

ما خواهان الحاق به اروپا هستیم نه ذوب در آن. اردوغان (۲)

اتحادیه اروپایی دغدغه و وسواس ذهنی ما است و همین دغدغه، با وجود تفاوت برداشت‌هایمان از عضویت در آن، ما را متحد می‌سازد. اردوغان (۳)

چه عواملی جهت‌دهنده سیاست خارجی حزب عدالت و توسعه‌اند؟ آیا دولت حزب عدالت و توسعه تغییری در جهت‌گیری سیاست خارجی ترکیه، که به‌طور سنتی طرفدار حزب بوده، به‌وجود آورده است؟ در فرآیند شکل‌گیری سیاست خارجی حزب عدالت و توسعه چه مناسبتی بین هویت و منافع وجود دارد. در این فصل کوشیده‌ام به این پرسش‌ها پاسخ گویم. (۴)

بر مبنای سخنان نخست‌وزیر اردوغان و رئیس‌جمهور گل، وزیر خارجه وقت، می‌توان سه اصل راهنما را در سیاست خارجی حزب مشخص نمود: اروپایی‌سازی سیاست خارجی به‌عنوان راهی برای حفظ مشروعیت داخلی



و بین‌المللی دولت؛ پی‌گیری سیاست «مشکل صفر» با همسایگان به مفهوم ایجاد شرایطی صلح‌آمیز در ترکیه از طریق برقراری علایق تجاری و سیاسی با آنان، به‌خصوص کشورهای اسلامی؛ و اتخاذ سیاستی که توازن لازم بین احساسات ضدآمریکایی توده‌های هوادار آن از یک سو و نیاز جاری به حمایت آمریکا از سوی دیگر را برقرار سازد.

سیاست‌گذاران حزب عدالت و توسعه ترکیه را نه یک «پل واسطه» که یک «محور» در منطقه می‌دانند. بررسی دقیق نوشته‌های احمد داوود اوغلو، مشاور ارشد سیاست خارجی دولت، و بیانیه‌های گل [وزیر خارجه] وقت و رئیس‌جمهور کنونی ترکیه [حاکمی از تأکید هر دو بر هویت «شرقی» - بخوانید اسلامی - ترکیه و در عین حال پافشاری آنان بر عزم دولت در سودجویی از اصول و ارزش‌های رایج غربی در راستای پیوستن به اتحادیه اروپایی است. (۵) این همان دوگانگی بارز بین «هویت شرقی» و «ارزش‌های غربی» است که دولت سعی در اعمال آن دارد.

سیاست خارجی ترکیه با هدایت دولت کنونی حزب عدالت و توسعه ملغمه‌ای از خصوصیات ناسازگار و از هم گسیخته‌ای است که تا حد زیاد ریشه‌های ترکیبی خاص این حزب را نمایندگی می‌کنند. (۶) سیاست خارجی کنونی ترکیه نشئت گرفته از تنازع منافع نهادی حکومت و حزب عدالت و توسعه نیز هست. از آن‌جاکه هر یک از این دو نهاد منافع خود را دقیقاً منطبق بر علایق ملت تعریف می‌کند، و نیز بالحاظ شکاف عمیق عقیدتی موجود بین حزب عدالت و توسعه و حکومت، در حال حاضر شالوده واحدی که مبنای «منافع» واقعاً ملی باشد وجود ندارد. ناسازگاری اجزای سیاست خارجی و ویژگی محوری دولت‌های پس از سال ۲۰۰۲ بوده‌اند. به‌عنوان مثال، بررسی سیاست‌های رنگ‌باخته ترکیه در رابطه با مناقشه قبرس و رد لایحه مورخ اول مارس ۲۰۰۳ در پارلمان ترکیه - مجوز استفاده آمریکا از خاک ترکیه در جریان عملیات اشغال عراق - بدون لحاظ منافع نهادی و متعارض ارتش و حزب عدالت و توسعه ممکن نیست. ارتش که در جنگ

عراق، خواهان شکست کامل حزب عدالت و توسعه و مشروعیت‌زدایی از آن بود، قصد داشت با فارغ ساختن خود از هر تحرکی در فراگرد تصمیم‌سازی، مسئولیت کامل درگیری در جنگ ۲۰۰۳ عراق را بر دوش دولت بگذارد. در حالی که حزب یاد شده با رأی خود علیه این طرح خواهان ایجاد شقاقی بین ارتش و پنتاگون، حامی پروپاقرص آن، بود.

بحث اصلی من در این فصل این است که حزب عدالت و توسعه از سیاست خارجی هم برای دگرگون‌سازی کشور و هم در راستای تحکیم مشروعیت داخلی خود در مواجهه با نهاد حکومت بهره‌برداری می‌کند. (۷) حزب در این مسیر در حال تحکیم علقه‌هایی با نقش‌آفرینان مهم جهانی است تا با این ترتیب مصونیت و ایمنی خود را در برابر فشار نهاد نظامی-غیرنظامی و کمالیست-سکولار حکومت تأمین کند. با چنین ذهنیتی می‌توان تجربه دولت اربکان در سال‌های ۱۹۹۶-۱۹۹۷ را که در اثر فشار نظامیان و قوه قضائیه و تبلیغات شدید رسانه‌ای ناچار به استعفا شد، عامل تعدیل رفتارها و سیاست‌های رهبری حزب عدالت و توسعه محسوب نمود. سایه مهیب فراگرد ۲۸ فوریه را می‌توان به روشنی در سیاست‌های دولت کنونی که می‌کوشد هم‌زمان هم نهاد نظامی-دیوان‌سالاری و هم متحدان خود در نظام سیاسی را تسلیم و خنثی سازد، مشاهده کرد. حزب عدالت و توسعه ضمن همسازی با الزامات و هنجارهای دموکراتیک الحاق به اتحادیه اروپایی و تلاش برای اعمال آن‌ها، در پی بازتعریف و حصر نقش خودمختارانه ارتش و متحدان آن در قوه قضائیه و دیوان‌سالاری است. ظاهراً رهبری حزب ترکیه‌ای را در نظر دارد که نه با قابلیت‌های نظامی و جایگاه ژئو-استراتژیک / ژئوپولیتیک، که با هویت دموکراتیک و اقتدار اقتصادی آن شناخته شود. (۸) پرداختن به ملاحظات امنیتی داخلی (مطالبات کردی و اسلامی) و خارجی (مسائل قبرس و کردی) ترکیه از طریق بسط چشم‌انداز سیاسی داخلی بین‌المللی کشور و نیز تحکیم انسجام اقتصادی و سیاسی آن اهمیت حیاتی دارد. برای دستیابی به این مقاصد، هدف حزب عدالت و

توسعه پاکسازی عرصه امنیتی از مطالبات هویتی و منازعات کردی و اسلامی است؛ که طی سال‌های ۱۹۹۰ حل آن صرفاً از طرق سرکوبگرانه امکان‌ناپذیر شد. رهبری حزب عدالت و توسعه در پاسخ به مشکلات داخلی و خارجی و با الگوبرداری از مدل اروپایی قدرت نرم کانتی<sup>۱</sup> در پی بهبود بخشیدن به اعتبار بین‌المللی ترکیه به‌عنوان نمونه‌ای از یک کشور دموکراتیک و قدرتمند اقتصادی در منطقه بوده است. شگفتی در آن جاست که فراگرد اتحادیه اروپایی مورد حمایت حزبی سیاسی با پیشینه اسلامی قرار دارد که از شالوده لیبرال دموکراتیک غربی شدن - که غرب‌گرایان کمالیست غالباً مصلحت خود را در چشم پوشیدن بر آن می‌دیدند - دفاع می‌کند و از این طریق در پی گسترش چتر اقتدار مدنی بر ارتش و آزادی دین و اندیشه است. به این ترتیب شگفت‌آور نیست که عضویت در اتحادیه اروپایی به اولویت نخست دولت حزب عدالت و توسعه مبدل شده است. (۹)

من در نخستین بخش این فصل، دو پارامتر ایدئولوژیکی در سیاست خارجی ترکیه را، با تأکیدگذاری بر، اولاً نقش احساس ناامنی (عارضه سوریه<sup>۲</sup>) - که به باور من حافظه تاریخی تجزیه امپراتوری عثمانی نیز به آن دامن زده است - و، ثانیاً پای‌بندی کشور به فرآیند «غربی شدن» به‌عنوان راهی برای یک دگردیسی تمدنی، مورد بررسی قرار خواهم داد. (۱۰) در این بخش من به نحوه شکل‌گیری وجوه گوناگون سیاست خارجی در سه گروه نخبه - هویتی، با تمرکز بر نقش هویت در تعریف منافع ملی، خواهم پرداخت. در بخش دوم فصل نیز سیاست‌های حزب عدالت و توسعه در قبال اتحادیه اروپایی (و مسئله قبرس)؛ آمریکا (بحران عراق)؛ و مناسبات آن با اسرائیل و

#### 1. Kantian soft power

۲. Sèvres Syndrom، معاهده سوریه در سال ۱۹۲۰ بین متفقین و دولت عثمانی امضا شد و با تقسیم آناتولی شرقی بین گروه‌های مختلف، تنها بخشی از آناتولی شمال شرقی برای ترک‌ها باقی ماند. در بندی از این معاهده به ضرورت اعطای «خودمختاری داخلی» به نواحی با اکثریت کرد و در بند دیگر بر امکان اعطای استقلال به «مردم کرد» اشاره شده بود.

کشورهای عربی، به قصد ارائه تصویری از برداشت حزب از «منافع ملی» تجزیه و تحلیل خواهد شد.

### ۱. پارامترهای سیاست خارجی و لایه‌های هویت

روانشناسی ایدئولوژی جمهوری ترکیه بر محور اندیشه دفاع از «آخرین بازمانده قلمرو عثمانی» در برابر نیروی جدایی خواه و مرکزگرایز و محافظت از آن استوار بود. در پی هزیمت و اخراج نیروهای بیگانه به رهبری مصطفی کمال آتاتورک، ترس از تجزیه همواره سرمنشأ تعریف دوستان و دشمنان جمهوری، از جمله رفتار در برابر احزاب مخالف، بوده است. بالحاظ گرایشات نخبگان بنیانگذار ترکیه، هویت امنیتی حکومت این کشور را نمی‌توان از کمالیسم آن تفکیک نمود. احساس ناامنی حکومت ترک تا حد زیاد ثمره کمالیسمی است که نیروهای اجتماعی را به «خودی»<sup>۱</sup> و «غیرخودی»<sup>۲</sup> تقسیم کرده است. کمالیسم به عنوان پروژه ملت‌سازی و ایدئولوژی مدرن‌سازی بر همه چالش‌های هویت - بنیاد علیه پروژه همگن‌سازی خود برچسب «دشمن» می‌زند؛ و در نتیجه با تنگ کردن عرصه سیاسی از رشد دموکراسی جلوگیری می‌کند. در سالیان اخیر این روان‌شناسی با ریشه‌هایی که در ترس و نگرانی دارد، در سایه مسائلی چون خودمختاری خواهی اکراد، فشارهای اروپایی بر ترکیه برای شناسایی ادعاهای قتل عام ارامنه، و درخواست سازش و عقب‌نشینی در مسئله قبرس تشدید و از سر گرفته شده است. این مطالبات نه فقط بر قوام ناسیونالیسم ترک افزوده بلکه مشروعیت دولتی را زیر سؤال برده که مدعی است توانایی یافتن راه‌حل برای مسائلی این چنین ماندگار را دارد. نخستین پارامتر سیاست خارجی ترکیه مراقبت از حکومت و تمامیت ارضی این کشور و پارامتر دوم آن بسط و تداوم سیاست‌ورزی داخلی آن است: «عربی شدن» (بخوانید

«سکولاریسم» کشور از طریق مناسبات خارجی آن.

ریشه‌های اسلامی حزب عدالت و توسعه در شرایطی که حکومت پای دربند سکولاریسم نابه‌هنجار مصطفی کمال دارد، آبشخور اصلی تردید و ناباوری در درون و بیرون ترکیه است. در حالی که این ریشه‌ها از نگاه نهاد حکومت نماد فقدان مشروعیت‌اند، حزب از سیاست خارجی به‌عنوان ابزاری برای برائت از آن‌ها یا اتهامات اسلام‌گرایی، و نیز تحکیم مشروعیت درونی و بیرونی خود استفاده کرده و برای نیل به این مقصود، از جمله خود را به موازین کپنهاک پیوند زده است. علاوه بر آن، رهبری حزب که حمایت خارجی، به‌خصوص آمریکا را لازمه حکمرانی خوب و استقلال یک دولت مدنی می‌داند، با دقت کامل می‌کوشد تا موازنه لازم بین احساسات ضدآمریکایی توده‌های حامی خود و نیازی را که به حمایت آمریکا دارد، برقرار سازد. دولت حزب عدالت و توسعه بلافاصله پس از آغاز تهاجم آمریکا به عراق، هر چند افکار عمومی ترکیه به‌شدت مخالف استفاده آمریکا از خاک ترکیه و نیز درخواست اعزام نیروهای ترکیه به عراق بود، با اجتناب‌ناپذیر دانستن همکاری با آمریکا خود را ناچار به اعمال درخواست‌های این کشور یافت. حزب در سایه فراگرد ۲۸ فوریه - که به استعفای اربکان منتهی شد - در پی‌گیری سیاست خارجی هویت-محور خود آزادی عمل لازم را نداشت و اکراه آن در همکاری با آمریکا بازتاب‌دهنده هم‌عملگرایی حزب و هم استفاده آن از سیاست خارجی برای تحکیم مشروعیتش در برابر نظامیان و نهادهای تجاری به حساب می‌آمد. واقعیت این بود که دولت جدید حزب عدالت و توسعه با برعهده گرفتن نقش پیمانکار دست دوم آمریکا، به جای ارتش، و با تلاش برای جلوگیری از نقش‌آفرینی نیروهای مسلح در سیاست خارجی یا داخلی، قصد داشت روی دست آن بلند شود. در چنین بافتی درک کامل ماهیت مناسبات آمریکا-ترکیه بدون لحاظ رقابت مستمر دولت-نظامیان در این کشور امکان‌پذیر نخواهد بود.

### لایه‌های هویت و نگرش‌های سیاست خارجی در ترکیه

از آن‌جا که هویت معمولاً در حوزه‌کنشی-واکنشی بخش‌های مختلف جامعه قرار دارد، برقراری پیوندی علی بین آن و سیاست خارجی آسان نیست. (۱۱) هویت‌ها اکتسابی نیستند و در کوران تعامل اجتماعی شکل می‌گیرند و دگرگون می‌شوند. تعامل مستمر بین دولت حزب عدالت و توسعه و نهادهای جهانی نیز هویت و رفتار حزب را دگرگون ساخته است. در مواردی خاص نیز لایه‌ای از هویت، بسته به هویت «غیرخودی» - متعلق به کشورها یا سازمان‌های دیگر - پررنگ‌تر می‌شود. الکساندر ونت<sup>۱</sup> معتقد است که «جهانی که در آن هویت‌ها و منافع از طریق رفتارهای مبتنی بر مایه‌های ذهنی و با آنچه کشورها در ذهن دارند و عامل به آن هستند، کسب و ماندگار می‌شوند، جهانی است که در آن آشوب و هرج و مرج نیز برابر همان فهمی است که دولت‌ها از آن دارند.» (۱۲) مفاهیم میان-ذهنی در سایه مفاهیم جمعی شکل گرفته در مسیر تعامل اجتماعی تکامل می‌یابند. ترکیه نیز از کشوری با سیاست خارجی پان‌اسلامیستی به رهبری سلطان عبدالحمید دوم، پادشاه عثمانی (۱۹۰۹-۱۸۷۶) به کشوری با گرایش ناسیونالیستی به زعامت مصطفی کمال (۱۹۳۸-۱۹۲۲) مبدل شد که پیش‌انگاشت‌هایی مبتنی بر قواعد و انتظاراتی کاملاً نوین داشت. اهمیت هویت‌ها همچنین از آن‌رو است که به تعریف منافع یاری می‌دهند. (۱۳) این منافع رفتار ترکیه در بالکان و آسیای مرکزی را نیز شکل داده‌اند. نوسانات سیاست خارجی ترکیه نیز تا حد زیاد ناشت گرفته از مباحث هویتی در بطن نهادهای این کشور است و (۱۴) تا زمانی که دگرگونی‌های هویت و منفعت در ترکیه به درستی درک نشود، نقش آن در آسیای مرکزی، خاورمیانه و کشورهای بالکان نیز به درستی قابل فهم نخواهد بود. (۱۵)

به باور من هویت ترکیه در سایه دو فراگرد شکل گرفته است: رویدادهای

دگرگون‌ساز جهانی که مستقیماً بر فهم ترکیه از «خود» اثر گذارده‌اند؛ و دگردیسی ذاتی سیاست‌ورزی نخبگان. میراث تاریخی حکومت عثمانی و «فرهنگ احساس ناامنی» نیز شکل‌دهندهٔ دو قید اساسی در تکامل هویتی در این کشور بوده‌اند. هرچند، در کنار «خود» حکومت ترکیه، که به‌عنوان سکولار و غرب‌گرا تعریف شده، «خود» ملت این کشور نیز حضور دارد که پویاتر است، در برابر تغییر آغوشی بازتر از گفتمان رسمی حکومت دارد، و نیز سالیان دراز گروگان ایدئولوژی کمالیستی بوده است. حزب عدالت و توسعه برای فائق آمدن بر بحران ژرف هویتی موجود بین حکومت و ملت، لایه‌های هویتی اسلامی و اروپایی ترکیه را پررنگ‌تر ساخته است.

هویت ماده‌ای سیال از مغز ما است که شیوهٔ سامان‌یابی جهان و تعاملات اجتماعی ما با سایر گروه‌های اجتماعی را مصوّر می‌سازد. نخبگان سیاسی معمولاً برای پیشبرد منافع خاص زمینهٔ شکل‌گیری برخی هویت‌ها را فراهم می‌سازند. به این ترتیب هویت به ابزاری برای تأمین منافع مبدل شده و فلش علی بین منافع و هویت از هویت متوجه منفعت می‌شود. به‌عنوان مثال، ترکیه از دین، زبان و سایر قرابت‌های فرهنگی برای تحکیم منافع خود در آسیای مرکزی بهره می‌گیرد. منافع ملی ترکیه نیز رنگ گرفته از نوع نگرشی است که نخبگان و جوامع به هویت خود دارند. هویت ملی ترکیه نیز به‌سوی سه لایهٔ غالباً مستحکم و مسلط دین، قومیت و فرا-ملیت گراییده است: اسلامی، ترکی و اروپایی. سه لایه‌ای که به برداشت‌های نخبگان از منافع و اولویت‌ها شکل می‌دهند اما قادر به تبیین گزینهٔ خاص سیاست‌گذاری نیستند.

سه لایهٔ هویت ملی ترکیه ویژگی‌های بافتاری، مناسبتی و گونه‌گونی آن را متجلی می‌سازند. حکومت ترکیه در قالب هویت‌های ملی چندگانه خود و در پاسخ به مسائل خاص در حوزهٔ سیاست‌گذاری از لایه‌های مختلف آن بهره می‌گیرد. دولت در بحران‌های بوسنی و کوزوو بر هویت عثمانی و اسلامی خود تکیه داشت؛ در حالی که در آسیای مرکزی بر هویت ترک خود متکی است. برای فهم سیاست خارجی کنونی ترکیه تشریح مباحث هویتی و نیز

تحلیل جناح‌های رقیب نخبگان هویت-محوری که بر شکل‌گیری سیاست‌های بیرونی این کشور اثرگذارند، حائز اهمیت است. لایه‌های هویتی یاد شده در معرض دگرگونی‌های درونی و بیرونی نیز قرار می‌گیرند. در ترکیه سه جناح نخبه اصلی حضور دارند که متأثر از هویتشان حرکت می‌کنند:

(۱) نخبگان «کمالیست» به‌طور سنتی هوادار ادغام کامل ترکیه در اتحادیه اروپایی و نیز مناسبات نزدیک با آمریکا بوده‌اند و در چارچوبی ایدئولوژیک مناسبات با اروپا و اتحادیه اروپا را بیش‌تر مبتنی بر انگیزه‌ای «تمدنی» می‌دانند. لازمه سیاست خارجی کمالیستی یک جابه‌جایی تمدنی از جمله حضور حداکثری در سازمان‌های اروپایی است. کمالیسم که ترکیه را به‌عنوان «مدلی از یک کشور سکولار» ترسیم کرده، معمولاً «جهان ترک» را فرصت و غنیمتی برای ارتقای اهمیت ژئو-استراتژیک ترکیه در منظر اروپا و نظام جهانی می‌داند. در سال‌های اخیر، پیروان کمالیسم به تندروهای ناسیونالیست و میانه‌روهای لیبرال تقسیم شده‌اند، که به تفصیل بررسی خواهند شد.

(۲) نخبگان «اسلام‌گرا» که اکنون شکوفا شده‌اند، نظام موجود اقتصادی و سیاسی تحمیلی کمالیست‌ها را رقیب خود می‌پندارند، (۱۶) هویت قومی-ملی را در سایه هویتی دینی و تمدنی (امت) قرار می‌دهند، و از مناسبات نزدیک با کشورهای مسلمان خاورمیانه و آسیای مرکزی جانبداری می‌کنند. اعضای این گروه در پی دگردیسی خود در چارچوب فراگرد ۲۸ فوریه، ذاتاً ضد غربی نبوده و با ملاحظه‌ای مهم-نفی مدل اروپایی شدن (به‌عنوان غربی شدن) کشور-مدافع ورود به اتحادیه اروپایی هستند. نگاه آنان به جهان عرب و آسیای مرکزی متأثر از احساس همبستگی با اسلام و تمدن اسلامی است و می‌کوشند تا با معرفی کشورشان به‌عنوان عضوی محوری در این تمدن نقش حامی کشورهای بالکان و برخی از کشورهای شوروی سابق را ایفا کنند. قصد آنان تشکیل یک بلوک اسلامی با کشورهای اسلامی است. دیدگاه نخبگان اسلامی از آن‌رو ترک-محور



است که کشورشان را «رهبر» جهان اسلام می‌شناسند و سودای نوزایی تمدن یکپارچه اسلامی را، به یاری فعال ترکیه، در کسوت پیشرفته‌ترین کشور به لحاظ اقتصادی، سیاسی و نظامی در جهان اسلام، دارند. بیش‌تر وزیران، مشاوران و نمایندگان حزب عدالت و توسعه بر اسلام به عنوان هویت محوری خود تأکید دارند و منافع ملی کشور را در چنین چارچوبی تعریف می‌کنند. (۱۷) رهبری حزب عدالت و توسعه نیز ترکیه را به طور اعم و حزب خود را به طور اخص نماینده تمدن اسلامی می‌داند. حامیان مردمی حزب عدالت و توسعه با وجود دیدگاه مشترکشان با نخبگان اسلام‌گرا نسبت به پروژه عضویت در اتحادیه اروپایی بسیار بدگمانند. جای‌گشت عمده صورت گرفته - احتمالاً هم منشأ فایده و هم تضاد - این است که حزب با تقلید از افکار و ارزش‌های موفق اروپایی سودای پیشبرد هویت مدرن و اصلاح‌گرای اسلامی را دارد.

(۳) نخبگان «ناسیونالیست» مشتمل بر گروه‌هایی هستند که از همکاری فرهنگی و سیاسی، و حتی ادغام، در میان کشورهای ترک جانبداری می‌کنند. این گروه دربردارنده برخی فرا-ناسیونالیست‌هایی است که با ادغام کامل در اتحادیه اروپایی موافق نیستند و در پی تشکیل جهانی ترک - و نه لزوماً اسلامی - به رهبری فرهنگی و سیاسی ترکیه‌اند.

نخبگان کمالیست هوادار اروپا همواره به طور سنتی، در سایه یک حکومت «دو وجهی» که در آن دولت منتخب ملزم به تبعیت از سکولاریسم و همگن‌سازی تجویزی کمالیستی - تعریف و اعمال شده از سوی دیوان‌سالاری نظامی - غیرنظامی - است، بر سیاست خارجی ترکیه مسلط بوده‌اند. (۱۸) این دیوان‌سالاری نقش مهمی در طراحی و اجرای سیاست خارجی داشته است. با دموکراتیک‌تر شدن تدریجی ترکیه سیاست خارجی نیز به رنگ هویت نمایندگان منتخب درآمده است. (۱۹) از آن‌جا که حزب عدالت و توسعه ریشه‌هایی عمیقاً اسلامی دارد و هویت پایگاه انتخاباتی آن بیش از ناسیونالیست بودن اسلامی است، بررسی گفتمان‌های اسلامی در

ترکیه، در رابطه با اروپا و فراگرد اروپایی شدن این کشور، حائز اهمیت است. در عین حال که رهبری حزب عدالت و توسعه در مناسبات خود با اتحادیه اروپایی و آمریکا می‌کوشد تا با مستمسک کابوس «برخورد تمدن‌ها» غرب را وادار به حمایت از یک ترکیه مسلمان و موفق - به عنوان پادزهری در برابر تز هانتینگتون / بن‌لادن - سازد. نخبگان سکولار، به خصوص نظامیان، همواره نسبت به ارائه تصویری از ترکیه به عنوان یک «مدل اسلامی»، یا توسط آمریکایی‌ها یا رهبری حزب عدالت و توسعه، بدگمان بوده‌اند. (۲۰) در آوریل ۲۰۰۵، ژنرال جلمی اوزگک، رئیس وقت ستاد مشترک ارتش، به شدت از کسانی که ترکیه را به عنوان مدلی برای جهان اسلام جلوه می‌دهند انتقاد کرد. در واقع هیچ کشور مسلمانی نیز ترکیه را به عنوان مدلی از یک دموکراسی یا سبک زندگی اسلامی نمی‌شناسد. اوزگک به این ترتیب آشکارا پرچم «تهدید اسلامی» را در برابر نظام کمالیستی بالا برد. (۲۱) وی به گروهی از افسران در استانبول گفته بود: «ترکیه نه یک کشور مسلمان که کشوری سکولار و دموکراتیک است.» (۲۲) نخست‌وزیر اردوغان همواره از «اتحاد تمدن‌ها» سخن می‌گوید و ترکیه را قادر به ایجاد چنین وحدتی می‌داند. هر چند بسیاری این پرسش را دارند که آیا ترکیه چنین قصدی را به عنوان کشوری غربی دارد یا اسلامی؟ در حالی که سکولارها مایل‌اند ترکیه نماینده غرب باشد، وضعیت حقوق بشر را بهبود بخشد و مدلی سکولار از ترکیه به جهان مسلمان ارائه دهد، حزب عدالت و توسعه در تلاش برای بهبود بخشیدن به تصویر اسلام و مسلمانان در غرب قصد دارد به عنوان نماینده جهان مسلمان نقش آفرینی کند.

## ۲. موازین کپنهاک: ستاره راهنمای دگرپرسی درونی حزب عدالت و توسعه

در رابطه با عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی دو گفتمان متفاوت در کشور وجود دارد. (۲۳) ناسیونالیست‌های سکولار ضمن انتقاد فزاینده از اتحادیه اروپایی از باور دیرینه حاکمیت ملی، خصایص ضد امپریالیستی و ضد جهانی

شدن کشور دفاع می‌کنند. در اوایل سال ۲۰۰۴ ائتلاف جدیدی در ضدیت با اتحادیه اروپایی شکل گرفت. این گروه به لحاظ سیاسی ضعیف اما پُرسروصدا که به شدت مخالف ادغام ترکیه در اتحادیه اروپایی است و اصرار بر حفظ «حاکمیت ملی» آن دارد، متشکل از سازمان‌های «چپ-کمالیستی» به رهبری حزب سابقاً مائوئیستی کارگران ترکیه به ریاست دوگو پرنجک و برخی جناح‌های فرا-ناسیونالیست حزب حرکت ملی است. ائتلاف یاد شده، در راستای تحقق رؤیای ترک مبتنی بر اتحاد ملت‌های ترک علیه استعمار، عامل شکل‌گیری شبکه‌ای مشهور به «سیب سرخ» شد که برخی ژنرال‌های بازنشسته، افسران پلیس و روشنفکرانی از جناح راست و برخی دانشگاهیان را دربر می‌گیرد. (۲۴) این شبکه نه چندان منسجم مناسباتی نزدیک با جنبش اوراسیایی<sup>۱</sup>، شکل گرفته توسط الکساندر دوگین روسی، دارد. اعضای برجسته این جبهه سکولار ناسیونالیست که ضد آمریکایی نیز هست، عبارت‌اند از: بویوک هوکو کجولار (اتحادیه بزرگ حقوق‌دانان)، کووایی ملی حرکتی (جبهه نیروهای ناسیونالیست)، و وطن سِور قوتلر بیرلیگی (اتحادیه نیروهای میهنی) که بیش از ۱۵۰ شعبه در سراسر کشور ترکیه دارد. در این ائتلاف همچنین دوریمچی ایشچی سندیکالاری (اتحادیه کارگری انقلابی) نیز حضور دارد. این گروه‌ها بر یکی از اصول محوری کمالیسم پای می‌فشارند که معتقد است، «حاکمیت بدون قید و شرط و بی‌چون و چرا به ملت تعلق دارد.» جمله‌ای که هنوز بر دیواری از تالار پارلمان ترکیه نقش بسته است. این گروه همچنین بر «تجزیه‌ناپذیری ملت ترک» اصرار دارد و فشارهای چند فرهنگی در راستای بازتعریف ملیت ترک را بر نمی‌تابد. آنان فشارهای اروپا در هواداری از حقوق کردی را محکوم می‌کنند و با گسترش آزادی‌های دموکراتیک و جامعه مدنی، که آن را به زیان فرهنگ سیاسی کمالیستی حاکم بر کشور می‌دانند، مخالفت می‌ورزند.

گروه دوم، مشهور به لیبرال‌های سکولار، چندان جزماندیش نیست، از ادغام کشور در جهان دفاع می‌کند و در نتیجه حامی جهانی شدن و فراگرد اتحادیه اروپایی است. این گروه بر وجه تمدنی کمالیسم تکیه دارد و از بازتعریف ملیت ترک به عنوان یک پیکره سیاسی چندفرهنگی و حقوقی استقبال می‌کند. کمالیست‌های لیبرال عضویت در اتحادیه اروپایی را تبلور پروژه غربی شدن می‌دانند که هدف آن خلق جامعه‌ای اروپایی شده است. (۲۵) از نگاه آنان عضویت در اتحادیه اروپایی به مفهوم اروپایی شدن از راه دست شستن از میراث و هویت سنتی اسلامی است. برای کمالیست‌های «دوستدار اروپا» پروژه اتحادیه اروپایی مترادف با جذب در فرهنگ اروپایی و رهایی از جهان‌بینی‌های سنتی دینی است. اسلام‌گرایان سیاسی در ترکیه، چون نجم‌الدین اربکان، تا سال ۱۹۸۰ به خاطر رویکرد برتری‌جویانه این گفتمان، نسبت به ادغام ترکیه در نهادهای اروپایی واکنش منفی نشان می‌دادند و در نتیجه لقب «اسلام‌گرایان شکاک به اروپا» به آنان داده شد.

در سایه سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال و فراگرد ۲۸ فوریه، دگردیسی عمده‌ای در درون جنبش سیاسی اسلامی ترکیه رخ داد و دو موضع کاملاً متضاد در آن پدید آمد. امروزه به‌طور کلی دو ذهنیت اسلامی «شکاک به اروپا» و «دوستدار اروپا» وجود دارند که شقاقی گسترده‌تر در ترکیه را، به لحاظ سیاست‌ها و اصلاحات مرتبط با عضویت در اتحادیه اروپایی و فراگرد اروپایی شدن بازتاب می‌دهند. موضع شکاک به اروپا معتقد است که اصلاحات سیاسی در ترکیه فرهنگ اسلامی آن را در برابر نفوذ، اگر نه فریبکاری، اروپا آسیب‌پذیر ساخته است. (۲۶) این موضع در عین حال که به اهمیت برخورداری ترکیه از آزادی‌های سیاسی اذعان دارد، معتقد است که این روند نباید لطمه‌ای به هویت اسلامی آن بزند. آنان معتقدند که اروپا در گفتمان حقوق بشری خود صادق نیست. در قالب ذهنی اسلام‌گرایان شکاک به اروپا، حقوق بشر در اتحادیه اروپایی خاص مسیحیان و یهودیان است نه مسلمانان! آنان غالباً عدم تمایل اروپا به دخالت در بوسنی برای جلوگیری از

قتل عام مسلمانان، تصمیم مناقشه برانگیز دادگاه اروپایی حقوق بشر در رابطه با انحلال حزب رفاه و تصمیم لیبرال منشانه دادگاه در حمایت از ممنوعیت روسری و تأکید آن بر عدم تناقض این ممنوعیت با حقوق اساسی فرد را به عموم گوشزد می کنند. (۲۷) بر اساس چنین ذهنیتی، اروپا وقتی پای مسائل اسلامی در میان باشد، از سیاستی دوگانه پیروی می کند؛ اصلاحات مورد نظر اتحادیه اروپایی در راستای توسعه کثرت گرایی خالی از غرض نبوده و در بطن برنامه ای پنهان قرار دارد.

دیدگاه ایدئولوژیک		
موضع نسبت به اروپا	کمالیست	اسلام گرا
دوست دار اروپا	کمالیست و لیبرال دوست دار اروپا (انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه، حزب مام وطن، حزب راه راست، حزب جمهوریت خلق) هدف: جذب	دوست دار اروپا و جمع گرا (جامعه نور، حزب عدالت و توسعه) هدف: ادغام / همزیستی
شکاک به اروپا	کمالیست ناسیونالیست شکاک به اروپا (حزب کارگران ترکیه، حزب حرکت ملی) هدف: حاکمیت مطلق	اسلام گرای شکاک به اروپا (حیدرپاش، حزب سعادت) هدف: اسلامی و ضد اروپایی

با شکل گیری فرصت های تازه در ترکیه در سال های ۱۹۸۰، اتحادیه اروپایی به عنوان حفاظی در برابر سرکوب کمالیستی و خاستگاهی در راستای دستیابی به توسعه اقتصادی و عقلانی مقبولیت یافت. امروز، گروه های اسلامی به جای این که از اروپایی «شدن» سخن بگویند خواهان ورود به اتحادیه یا ادغام در آن، به عنوان مسلمان، ترک و کرد و بدون دست شستن از هویت خاص خود، هستند. بیش تر اسلام گرایان تا حد زیاد به اروپا و اتحادیه اروپایی نگاه اقتصادی، امنیتی و حقوق بشری دارند تا تمدنی یا فرهنگی یا

هوتی. اهمیت اتحادیه اروپایی برای این گروه‌ها تا آن‌جاست که بتواند اعمال نفوذ سختگیرانه حکومت بر تحرکات جوامع اسلامی را محدود کند و فرصت‌های تازه‌ای را در ترکیه و خارج برای اعضای این جوامع و آرمان‌هایشان فراهم سازد.

رهیافت دوم، خاص اسلام‌گرایان دوستدار اروپا، غالباً شک کم‌تری نسبت به سیاست‌های مرتبط با اعمال موازن کینه‌هاک دارد و آن‌ها را به حساب الزامات دگردیسی اقتصادی و دموکراتیک کشور می‌گذارد. دوستداران اتحادیه اروپا نگرانی‌های فرهنگی مطروحه از سوی جناح‌های شکاک به اروپا را چندان مستدل نمی‌دانند و معتقدند، «چنانچه ما از ارزش‌ها و فرهنگمان مطمئن باشیم، دلیلی برای ترس و نگرانی وجود نخواهد داشت. چرا به جای احساس نگرانی از نفوذ اروپا، به احتمال اثرگذاری اسلامی ترکیه بر اروپا فکر نکنیم، بازار آزاد اندیشه و زندگانی جمعی برای مسلمانان نیز سودمند خواهد بود.» (۲۸) این گروه‌ها به این ترتیب مدافع چرخش اروپایی ترکیه هستند، هویت‌های اسلامی و اروپایی را مانعة‌الجمع نمی‌دانند و اروپا را فضایی می‌شناسند که می‌توان از آن زندگی مطلوب را آموخت و در آن برای مصونیت از ایذای حکومت پناه جست. درواقع برخی روشنفکران و رهبران جنبش‌های اسلامی ترک - از جمله اریکان، شوکت ایچی، سوکی یلماز، سعدالدین کاپلان - غالباً از آلمان و سوئیس برای فرار از سرکوب حکومت، به‌خصوص بعد از کودتاهای نظامی، سود جسته‌اند و طی سال‌ها، تفصیل جلسات، گفت‌وگوها و پیام‌هایی از تبعیدگاه‌های موقت آنان به ترکیه راه یافته است.

با این همه، برخی مسلمانان محافظه‌کاری که دوستدار اروپا نیز بوده‌اند به‌تدریج در مواجهه با استانداردهای دوگانه اروپایی به نقد آن رو کرده‌اند. برخی از متدینین هوادار عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی، خصوصاً بعد از رأی ۱۸ دسامبر ۲۰۰۴، نسبت به اعتراض اتحادیه در خصوص پذیرفتن ترکیه به‌عنوان عضو دچار سرخوردگی و تردید شدند. بحث گروه‌های اسلامی این است که با وجود تظاهر اتحادیه به دفاع از اقلیت‌های دینی و قومی، هیچ‌یک

از گزارشات دوره‌ای اتحادیه اروپا اشاره‌ای به انحلال و محدودیت‌های اعمال شده بر مدارس تعلیمات اسلامی امام خطیب، ممنوعیت روسری یا مسائل دیگری که از نظر گروه‌های اسلامی تجاوز به حریم آزادی دینی آنان محسوب می‌شود، نداشته است. اتحادیه اروپا نیز، با یکسونگری کامل، انحلال حزب رفاه را که در چارچوبی دموکراتیک انتخاب شده بود، پذیرفته، بر تصمیم نظامیان ترکیه در اخراج افسران متدین ارتش صحنه گذاشته (۲۹) و مصوبه دانشگاه‌های ترکیه مبنی بر خودداری از صدور گواهی برای دانشجویانی را که در تصویر شناسنامه خود از روسری استفاده کرده‌اند، تأیید کرده است. (۳۰) در عین حال که دادگاه اروپایی حقوق بشر با تصمیمات حقوقی خود امکان حضور اسلام‌گرایی در سپهر عمومی را از بین برده، بخش عمده‌ای از جمعیت محافظه‌کار و مسلمان ترکیه همچنان به دلایل مختلف از رویکرد اروپایی اردوغان حمایت می‌کنند و معتقدند که فراگرد اروپایی، حتی چنانچه ترکیه به عضویت کامل اتحادیه پذیرفته نشود، سازوکاری برای سامان‌دهی مناسبات نظامیان و غیرنظامیان، توسعه حقوق بشر، پیشبرد ثبات اقتصادی و تحقق حکومت قانون است. به این ترتیب، از برخی جهات صرف حرکت به سوی عضویت در اتحادیه اهمیتی فراتر از وصول به مقصد عضویت کامل یافته است.

#### اسلامی شدن هویت اروپایی در برابر اروپایی شدن اسلام

این جابه‌جایی گفتمانی - از نگاه به اتحادیه اروپایی به عنوان خصم هویت اسلامی - سیاسی تا دوست آن - ثمره عواملی متعدد است. (۳۱) بسیاری این جابه‌جایی را عطشی برای ماندگاری در برابر فشارهای گوناگون نظامی، حقوقی و اقتصادی و در راستای پیوند با گروه‌های لیبرال تعبیر و تفسیر می‌کنند. عامل مهمی که اردوغان را وادار به فاصله گرفتن از اسلام‌گرایی کرد «کودتای نرم» ۱۹۹۷ بود. در حالی که اربکان و یاران وی با تأسیس حزب فضیلت قصد تداوم نفوذ خود بر جنبش‌های اسلامی را داشتند، انحلال این حزب

فرصتی پیش‌بینی نشده برای نسل جوان‌تر و اصلاح‌گراتر در میان سیاست‌مداران اسلام‌گرا فراهم ساخت تا با کنار کشیدن خود از صف محافظه‌کاران سنتی، اسلام لیبرال‌تر و دموکرات‌تر خاص خود - اسلام‌گرایی بدون دین<sup>۱</sup> - را عرضه کنند. با نزول جایگاه اربکان، تصمیم دادگاه اروپایی نیز فضای تازه‌ای برای ظهور یک رهبری تازه به وجود آورد که مصمم به گریز از سرنوشت رهبر پیشین خود بود. تفسیر این دگردیسی اما در چارچوب صرفاً «ترس» از نهاد حکومت می‌تواند خطایی فاحش باشد. مهم‌ترین عامل در دگردیسی جنبش اسلامی نقش فزاینده طبقه نوظهور و بالندهٔ بازرگانان است. گروه‌های اسلامی در پی فراگرد ۲۸ فوریه و سیاسی شدن نظام قضایی، به تدریج نهادها و هنجارهای اتحادیهٔ اروپایی را به عنوان سپری در برابر حکومت و یک متحد طبیعی در مسیر دگرگون‌سازی ایدئولوژی حکومتی، در کانون توجه خود قرار دادند. آنان به منظور جلب حمایت اتحادیهٔ اروپایی، ناگزیر بودند با دست شستن از ایدئولوژی پیشین به درونی‌سازی گفتمان جهانی حقوق بشری بپردازند. آرایش جدید عوامل درونی و بیرونی به این ترتیب امکان عرضهٔ قرائتی دموکراتیک‌تر و لیبرال‌تر از اسلام را برای گروه‌های اسلامی فراهم ساخت.

سه دلیل عمده برای حمایت فراگیر حزب عدالت و توسعه از فراگرد اروپایی وجود دارد. تکاپو در مسیر دستیابی به هویتی سیاسی یکی از این دلایل است. حزب عدالت و توسعه، به خاطر ریشه‌های اسلامی خود، از راه پیوستن به هنجارهای احزاب دموکرات مسیحی اروپا، قصد عرضهٔ قرائتی نوین از یک هویت دموکراتیک و محافظه‌کار را دارد. در حالی که احزاب سیاسی الهام گرفته از اسلام در ترکیه ابتدا اتحادیهٔ اروپایی (در آن زمان بازار مشترک) را پدیده‌ای برای تضعیف هویت اسلامی و حاکمیت ترکیه قلمداد می‌کردند، همین احزاب، در جریان انتخابات سال ۱۹۹۹ و سال ۲۰۰۲، اروپا را نه یک دشمن که بیش‌تر متحدی در مسیر دموکراتیزاسیون و توسعه



اقتصادی به حساب آوردند و در نتیجه فرآیند تحکیم دموکراسی و گسترش چتر حقوق بشری در ترکیه به موازین کپنهاک برای پذیرش در اتحادیه، پیوند زده شد. این اصلاحات، فضای قانونی نوینی را برای بازتعریف حکومت و جامعه، اسلام و سکولاریسم و مناسبات خصوصی و عمومی فراهم ساخت. دلیل دوم، طرفداری بیش‌تر حزب عدالت و توسعه از اتحادیه اروپایی در قیاس با سایر احزاب سیاسی است. این حزب خود را ضدارتش تعریف می‌کند و با مستمسک فراگرد اتحادیه اروپایی قصد تضعیف قدرت نظامیان در بطن نظام سیاسی را دارد، و نیز از طریق بسط دامنه سیاست‌ورزی دموکراتیک و آزادی‌های مدنی، در صدد رقیق کردن عوارض کمالیستی / سکولار نظام سیاسی ترکیه است. عوامل سیاسی چون ایدئولوژی کمالیستی حکومت و رفتار اتحادیه اروپایی نقش مهمی در دگردیسی اسلام سیاسی داشته‌اند. مشی نهادهای حکومتی در مقابله با هرگونه انحراف از ماهیت سکولاریسم سختگیرانه و بهره‌گیری سیاسی از محاکم علیه احزاب اسلامی، این احزاب را ناگزیر از حرکت در محدوده پارامترهای جامد نظام سکولار ساخت. به عنوان مثال در برنامه حزبی حزب عدالت و توسعه آمده است:

شورای امنیت ملی، که امکان تبادل نظرات بین نیروهای مسلح و قدرت‌های سیاسی را در حوزه‌های امنیتی و دفاعی فراهم می‌سازد، بر اساس موازین اتحادیه اروپایی و در چارچوب نمونه‌های کشورهای دموکراتیک بازسازی خواهد شد.

اردوغان و اطرافیان وی به این نتیجه رسیدند که لازمه دموکراتیزاسیون و نهادینه‌سازی حقوق بشر کسب حمایت کامل بین‌المللی، به خصوص از سوی اتحادیه اروپایی، است. تجربه حبس و محاکم به وی کمک کرد تا با لمس اقتدار نهادهای سکولار عمق نیاز به دموکراسی برای حفاظت از آزادی بیان و اندیشه را دریابد. حزب عدالت و توسعه بدون برنامه مدونی برای

دگرگون‌سازی چشم‌انداز سیاسی کشور، بر موازین کپنهاک، به‌عنوان قطب‌نمای تغییر، تکیه کرده است. حزب از آن‌رو به پشتیبانی اتحادیه نیاز دارد که بتواند میدان عمل سیاسی خود را گسترش دهد و بر دامنه نفوذ دموکراتیک خود بیفزاید. شرط تداوم این حمایت نیز استمرار سکولاریسم و حکومت دموکراتیک در ترکیه بوده است. موضع اتحادیه اروپایی که بهره‌گیری از اسلام در سیاست یا هر گونه اعمال شریعت را برنمی‌تابد، اسلام‌گرایان ترک را واداشته تا زبان سکولار را برگزینند. در این راستا حزب عدالت و توسعه نیز در جای دادن مسائل دینی و محلی در قاب بسیط‌تر اروپایی و زبان جهانی حقوق بشر و لیبرالیسم سیاسی موفق بوده است. سوم، حزب عدالت و توسعه برای غلبه بر تنگناهای داخلی نیازمند حمایت خارجی است. ارتقای حقوق بشر، رفع منازعات میان حقوق دینی در دو سپهر عمومی و خصوصی و توسعه اقتصادی تا حد زیاد به فراگرد اتحادیه اروپایی وابسته‌اند. فراگرد اتحادیه اروپایی که بورژوازی نوپدید در ترکیه از آن به‌عنوان محملی برای بسط فرصت‌های اقتصادی کشور دفاع می‌کند، شیوه آسانی برای تبلور دگردیسی درونی این بورژوازی نیز هست. حزب عدالت و توسعه، با وجود پیشینه اسلامی آن، با نگاهی که به عضویت اتحادیه به‌عنوان «ثمره طبیعی فراگرد مدرنیزاسیون» دارد، در اندیشه رفع بدگمانی‌های موجود است.

**برداشت حزب عدالت و توسعه از اروپا: اروپایی «شدن»**

**در برابر «ورود» به اروپا**

حزب کمالیست جمهوری خلق اتحادیه اروپایی را فراگردی برای جذب در فرهنگ اروپایی می‌داند و معتقد است که این فراگرد مسئله اسلامی را برای همیشه حل خواهد کرد. بوزان و دیز در مقاله‌ای در سال ۱۹۹۹ بر اهمیت عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی به لحاظ نقشی که در تضعیف اسلامی شدن کشور و جلوگیری از آن دارد تأکید می‌گذارند و یادآور می‌شوند که با

عضویت در اتحادیه هویت اروپایی سرپوشی بر هویت اسلامی خواهد بود. (۳۲) از سال ۲۰۰۶، حزب عدالت و توسعه، حزبی با ریشه‌های اسلامی و پیوندهای نزدیک با بسیاری از گروه‌های اسلامی، به پروپاقرص‌ترین حامی اتحادیه اروپایی در ترکیه مبدل شده و رهبری حزب آشکارا بر تضاد هویت اسلامی خود با فراگرد اروپایی چشم بسته، و برخلاف بوزان و دیز، این فراگرد را راهی برای بسط آزادی‌ها و حقوق انسانی در مواجهه با سکولاریسمی اقتدارگرا می‌شناسد. در حالی که انتظار می‌رود اتحادیه اروپا گروه‌های گوناگون قومی و دینی را تحت پوشش حقوقی خود قرار دهد، هنوز نمی‌توان از شمول یا عدم شمول این حقوق بر گروه‌های اسلامی چندان مطمئن بود. حزب عدالت و توسعه عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی را از سه جهت برای اتحادیه نیز سودمند می‌داند. اولاً، پیوستن ترکیه موجب تقویت مناسبات اتحادیه با جهان اسلام خواهد شد، همیاری تمدن‌های متفاوت را به نمایش خواهد گذاشت، و اتحادیه را از اتهام انحصارگرایی، به‌عنوان یک باشگاه مسیحی رودرروی جهان اسلام، مبرا خواهد ساخت. عضویت ترکیه موجب تسهیل جذب اقلیت‌های اسلامی اروپا در کشورهای میزبان خواهد شد. ثانیاً، ترکیه بر توان نظامی و هویت امنیتی اتحادیه خواهد افزود، موجب پیشرفت سیاست‌های اتحادیه اروپایی در خاورمیانه بزرگ خواهد شد و نیز به اتحادیه کمک خواهد کرد تا در برابر آمریکا به بازیگری جهانی مبدل شود. ثالثاً، عضویت ترکیه نقش اتحادیه را در قفقاز، بالکان و نواحی مسلمان شوروی سابق تقویت خواهد کرد.

اردوغان، برخلاف کمالیست‌های سکولار، که هنوز نیز بر دیوان‌سالاری سیاست خارجی ترکیه مسلط‌اند، قصد دارد به‌عنوان نماینده کشور و فرهنگی وارد اروپا شود، یا به آن ملحق شود، که با بقیه اروپا بیش از هنجارهای دینی و فرهنگی در هنجارهای لیبرال و دموکراتیک اشتراک دارد. این مهم‌ترین تفاوت بین حزب عدالت و توسعه و حزب جمهوریت خلق بر سر عضویت

در اتحادیه اروپایی است. یکی از عبارات متعارف اردوغان، هر زمان که از عضویت در اتحادیه سخن می‌گوید، این است: «چنانچه اتحادیه اروپایی یک باشگاه مسیحی نیست، چرا نباید ترکیه را به خود راه دهد؟! با الحاق ترکیه به عنوان نماینده تمدنی متفاوت، اتحادیه اروپایی به عرصه‌ای برای پیوند تمدن‌ها مبدل خواهد شد.» (۳۳)

اردوغان قصد دارد با ورود به اروپا به عنوان نماینده «تمدن اسلامی» هویت اسلامی کشورش را برجسته و دگرگون سازد. به این ترتیب می‌توان گفت که تعامل با اروپا موجب تعمیق و نیز آزادی خودآگاهی اسلامی در ترکیه خواهد شد. (۳۴) حزب عدالت و توسعه هویت اسلامی ترکیه و هویت اروپایی را نه نقیض که مکمل می‌داند و تأکید دارد که ترکیه دروازه اروپا به جهان اسلام، یا دروازه اسلام به اروپا است. حزب ضمن این که کوشیده تا کنفرانس‌هایی را بین اتحادیه اروپایی و سازمان کنفرانس اسلامی در استانبول برگزار کند، در تحقق انتخاب نامزد ترکیه به عنوان دبیرکل سازمان یادشده نیز بسیار موفق عمل کرده است.

رویکرد اروپایی ترکیه پرسش‌هایی را نیز مطرح می‌سازد. آیا ترکیه کشوری اسلامی است یا کشوری سکولار با جمعیت مسلمان؟ آیا قصد ترکیه از پیوستن به اتحادیه تثبیت پروژه کمالیستی است؟ آیا ترکیه این توانایی را دارد تا فارغ از پیوستن به اتحادیه اروپایی، کشوری مدرن و سکولار باقی بماند؟ آیا تعامل ترکیه با اتحادیه اروپایی موجب ارتقای آگاهی‌های سیاسی-اسلامی در آن خواهد شد؟ ترکیه هر دو هویت اسلامی و اروپایی را دربر دارد و مردم آن این دو لایه هویتی را نه متناقض که بیش‌تر هم‌زیست و هم‌پیوند می‌دانند؛ و به خصوص هویت اروپایی را لازمه وجود هویت اسلامی محسوب می‌کنند. اُون متیوز<sup>۱</sup> و لورین هولند<sup>۲</sup> معتقدند:

اصلاحات چشمگیر اردوغان در زمینه آزادی بیان، به موازات نقشی که در برچیدن نظام مند دم و دستگاه حکومت پلیسی کهنه در ترکیه داشته، در حال نزدیک تر کردن تدریجی این کشور به عضویت در اتحادیه اروپایی است و نشان می دهد که می توان هم مسلمان بود و هم اروپایی. (۳۵)

حزب فراگرد اروپایی را به مقصد اصلی سیاست های داخلی و خارجی خود مبدل ساخته و در برنامه حزبی خود هفده بار از اتحادیه اروپایی یاد کرده است. از جمله:

چنانچه اصول مرتبط با فرآیند دموکراتیزاسیون موازین کپنهاک که متضمن حداقل استانداردهایی است که اعضای اتحادیه اروپایی باید رعایت کنند، مبنا قرار گیرد، اصلاحات لازم در نظام ملی قضایی در کوتاه ترین زمان ممکن به اجرا گذارده خواهد شد. (۳۶)

در حال حاضر با توجه به توافق دسامبر ۲۰۰۴ اتحادیه اروپایی - ترکیه که بنا به آن، با لحاظ همه احتمالات، تا سال ۲۰۱۲ نوعی عضویت در اتحادیه به ترکیه داده خواهد شد، گشایشی، گرچه به شدت مشروط، در این فرآیند پدید آمده است. شورای اتحادیه اعلام کرده که، «هدف مذاکرات دسترسی [به اتحادیه] است.» هدفی که با توجه به افزودن قید نامحدود بودن فراگرد مذاکرات و عدم امکان پیش رینی نتیجه از پیش، تحت فشار برخی از کشورهای عضو تعریف شده است. به علاوه اتحادیه با اشاره به این که، «کشور نامزد عضویت از طریق مستحکم ترین علقه های ممکن کاملاً به ساختار اتحادیه خواهد پیوست،» راه را برای برقراری نوعی «مناسبات ویژه» باز گذاشته است. تأکید «مناسبات ویژه» در پاسخ به فشارهای وارده از سوی آنگلامرکل<sup>۳</sup>، رئیس حزب دموکرات مسیحی [و صدراعظم] آلمان، و والری ژسکار دستن<sup>۴</sup>،

2. Lorien Holland

3. Angela Merkel

4. Valéry Giscard d'Estaing

رئیس جمهوری اسبق فرانسه، مدنظر قرار گرفت. در آلمان احزاب محافظه کار اتحادیهٔ دموکرات مسیحی<sup>۱</sup> و اتحادیهٔ سوسیال مسیحی<sup>۲</sup> به شدت مخالف عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپایی هستند. مِرکل گفته است، «من اعتقادی به این که ترکیه بتواند در آیندهٔ قابل پیش بینی به عضویت اتحادیه درآید ندارم. مذاکره دربارهٔ یک مشارکت ویژه راهی برای حفظ پیوندهای نزدیک بین ترکیه و اتحادیه است.» (۳۷)

در جریان مباحث رفراندوم فرانسه دربارهٔ قانون اساسی اروپایی در مارس ۲۰۰۵، گروهی متشکل از بیست و پنج نمایندهٔ پارلمان این کشور مقاله‌ای در روزنامهٔ فرانسوی فیگارو<sup>۳</sup> بر ضد ترکیه منتشر کردند. آن‌ها در این نوشته با عنوان، «ما چگونه می‌توانیم کسانی را که می‌گویند: 'مناره‌های ما چون سرنیزه‌های ما هستند، به عضویت بپذیریم!' از مردم فرانسه خواستند تا با رد عضویت ترکیه در اتحادیهٔ اروپا، ترتیبات «مناسبات ویژه» را جایگزین آن سازند. عنوان یاد شده اشاره به شعری داشت که هفت سال پیش اردوغان، قبل از احراز پست نخست‌وزیری و انکار برخی دیدگاه‌های پیشین خود، آن را در برابر عموم قرائت کرده بود. ژاک شیراک رئیس جمهور وقت فرانسه نیز برای این که ارتباط بین مباحث قانون اساسی اروپایی و عضویت نه چندان مقبول ترکیه در اتحادیه را قطع کند موافقت کرد تا آن را به رفراندوم عمومی بگذارد. هم فرانسوی‌ها و هم آلمانی‌ها به دلایل مختلف - از قبیل افزایش مرکزمداری، اعمال سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال، نگرانی‌ها بر سر مهاجرانی که موجب تضعیف هویت‌های ملی اروپا می‌شوند و به خصوص امکان عضویت ترکیه - قانون اساسی اروپا را رد کردند. بنا به نتایج یک نظرسنجی در فرانسه، «۳۵ درصد کسانی که رأی 'نه' داده بودند قصدشان ابراز مخالفت با ورود ترکیه به اتحادیهٔ اروپایی بود.» بسیاری از ترک‌ها، در پی درج نظرات مختلف در رسانه‌های اروپایی، ضمن شگفت‌زدگی از عمق تعصبات جاری در بسیاری از کشورهای اتحادیه، در این باره که اصولاً

1. Christian Democratic Union (CDU)

2. Christian Social Union (CSU)

3. *Le Figaro*

تحقق رؤیای اروپایی آنان ارزش تلاش‌هایی را که صرف این فرآیند می‌شود داشته باشد دچار تردید و سرخوردگی شدند.

برخی کشورهای اروپایی نهایتاً با تلاش ترکیه مخالفت خواهند کرد و اتریش و فرانسه در این میان پرسروصداتر از بقیه‌اند. نظرسنجی‌های عمومی در اروپا معمولاً حاکی از مخالفت اکثریت اروپایی‌ها با عضویت ترکیه است. پژوهشی که در ماه‌های مه-ژوئن ۲۰۰۵ توسط یورو بارومتر<sup>۱</sup> انجام شد، نشان داد که ۵۲ درصد شهروندان اروپا مخالف عضویت ترکیه در اتحادیه‌اند و تنها ۳۵ درصد آنان از آن حمایت می‌کنند. بنا به نظرسنجی‌های موجود، ۸۰ درصد اتریشی‌ها مخالف عضویت ترکیه‌اند و تنها ۱۰ درصد آن‌ها موافق آن هستند. در فرانسه و آلمان میزان این مخالفت ۷۴-۷۰ درصد بود. مخالفان چهار دلیل برای مخالفت‌شان عنوان می‌کنند: اروپا یک پروژه تمدنی است و ارزش‌های ترکیه در آن نمی‌گنجد؛ ترکیه به لحاظ جغرافیایی بخشی از اروپا نیست و تنها ۳ درصد خاک آن در اروپا واقع شده است؛ با عضویت ترکیه اتحادیه اروپایی با کشورهایی هم‌مرز خواهد شد، که منشأ ناامنی به حساب می‌آیند؛ اقتصاد ترکیه برای پیوستن به اتحادیه آماده نیست و با توجه به نرخ بالای بیکاری در آن چه بسا این الحاق به مهاجرت گسترده ترک‌ها به کشورهای عضو اتحادیه منجر شود. فنلاند از عضویت ترکیه حمایت می‌کند و ۷۵ درصد جمعیت آن موافق و ۱۶ درصد دیگر مخالف این الحاق هستند. دولت انگلیس با جانبداری از سیاست ترجیح «اروپایی با وسعت بیشتر در برابر همبستگی عمیق‌تر» پشتیبان الحاق است.

عضویت ترکیه منشأ طرح پرسش‌هایی در خصوص هویت اروپایی نیز بوده است. آیا این عضویت مبنای اقتصادی، فرهنگی و حق-بنیادی دارد یا جغرافیایی؟ بررسی دقیق دال بر وجود اجزایی سه‌گانه با لایه‌هایی درهم فشرده، در هویت اروپایی است. اروپا یک اتحادیه اقتصادی است و

در برابر آمریکا و چین بر منافع اقتصادی مشترک تکیه دارد. جامعه‌ای ارزش-بنیاد مبتنی بر زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی است که مرزهای آن با کشورهای «غیراروپایی» را ترسیم می‌کنند. به اصول شهروندی و وفاقی حق-بنیاد استوار است که شهروندی سیاسی را پاس می‌دارد. این سه جزء تأکید بر راه‌حل‌هایی متناسب با چالش‌ها و نگرانی‌های متغیر دارند. عضویت ترکیه مسئله‌ای است که بیش‌تر زمینه فرهنگی دارد و چالشی در برابر اجزای کلیدی هویت فرهنگی اروپایی محسوب می‌شود. در واقع نگرانی عمده از این بابت است که عضویت ترکیه درونمایه هویت اروپایی را مورد چالش قرار دهد.

### آثار سفر اروپایی

تصمیم متخذه از سوی شورای اتحادیه اروپایی در دسامبر ۲۰۰۴ مبنی بر آغاز مذاکرات الحاق در اکتبر ۲۰۰۵ اهمیت فراوان داشت. دولت حزب عدالت و توسعه بعد از رسیدن به قدرت با اعمال الزامات موازین سیاسی کپنهاک و اصلاح قانون اساسی به سیاست‌های دولت قبلی اِجوت سرعت بخشید: لغو مجازات اعدام، کاهش نقش ارتش در شورای امنیت ملی، قرار دادن بودجه نظامیان زیر نظر بخش غیرنظامی، اجازه پخش لهجه‌های کردی زازا و کرمانجی، حمایت از برنامه سازمان ملل متحد برای وحدت جزیره تقسیم شده قبرس، و بهبود مناسبات با یونان. تقریباً همه تغییرات و اقدامات صورت گرفته در حوزه سیاست خارجی نه حاصل سیاست‌ها یا برنامه‌ریزی حزب عدالت و توسعه که از جمله الزامات عضویت در اتحادیه اروپایی بوده‌اند. حزب عدالت و توسعه کوشیده است تا با سازگارسازی سیاست‌های خود با مشی و زیان اتحادیه اروپایی بر وسعت پایگاه اجتماعی-سیاسی خود بیفزاید.

فراگرد اتحادیه اروپایی مهم‌ترین عامل شتاب‌دهنده در تغییر سیاست‌های حکومت در رابطه با مسئله کردی بوده است. در اکتبر سال ۲۰۰۱ اصلاحات قانون اساسی در مواد ۲۶ و ۲۸ آن، با لغو ممنوعیت استفاده از زبان‌های



محلی، بخش این زبان‌ها از رادیو و تلویزیون را اجازه داد. بخش برنامه به زبان کردی نقطه عطفی در مجموعه اصلاحات سوم در فرآیند دموکراتیزاسیون در اوت ۲۰۰۲ بود. دولت در ژوئیه سال ۲۰۰۳ از طریق مجموعه اصلاحات هفتم، موازینی چون آزادسازی نظام حقوقی برای بخش برنامه‌های رادیو تلویزیونی به کردی، و حق یادگیری و آموزش کردی را اعمال کرد - گرچه تحقق چنین اصلاحاتی در حال حاضر، در مرحله عمل، کند شده است. با این همه، در مارس ۲۰۰۴ دوره‌های زبان کردی در باتمان، شانلیورفا و وان گشایش یافت و حتی تلویزیون کردی در ژوئن ۲۰۰۴ بخش برنامه‌های خود را به زبان کردی، در کنار بوسنیایی، عربی و چرکسی، آغاز کرد. قانون ثبت احوال نیز در سال ۲۰۰۳ اصلاح شد و به موجب آن والدین اجازه یافتند برای فرزندانشان اسامی کردی انتخاب کنند - حقی که دهه‌ها از اعمال آن محروم بودند. حزب عدالت و توسعه «پروژه بازگشت به روستا و توان بخشی» را با قصد تسهیل بازگشت افراد آواره به روستاهای خود مدون ساخت. امروزه یکی از مباحث اساسی در ترکیه چگونگی بازتعریف ملیت به نحوی است که کردها و سایر گروه‌های قومی را نیز دربر بگیرد. (۳۸)

این تحولات بدون این‌که لزوماً به تعمیق ریشه‌های دموکراتیک و دگردیسی فرهنگ سیاسی بیانجامد، بر تحکیم دموکراسی کشور اثرگذار بود، و ترکیه امروز از بسیاری جهات لیبرال‌تر، بازتر و دموکراتیک‌تر از یک دهه پیش است. در عین حال که مشکلات ساختاری از قبیل نقش جامعه مدنی، وادادگی پارلمان، اقتدارگرایی رهبران احزاب سیاسی و ضعف دادگاه‌ها همچنان پابرجا است. به عنوان مثال، هنوز تقریباً همه لوایح از سوی دیوان سالاری تهیه و در مجلس به قانون مبدل می‌شود. به این ترتیب پارلمان در تهیه پیش‌نویس لوایح حداقل نقش را دارد. نمایندگان حزب عدالت و توسعه در پارلمان به هر لایحه‌ای که به عنوان الزام اتحادیه اروپا مطرح یا توسط رهبر حزب، اردوغان، ارائه می‌شود، رأی می‌دهند. در عین حال که پای‌بندی بی‌چون‌وچرا به فراگرد اروپایی سمت و سوی بسیاری از تحولات

داخلی را معین می‌کند، این فراگرد اما تأثیر اندکی بر دموکراسی درون حزبی داشته است.

اتحادیه اروپا به عنوان پاداش رعایت هنجارهای سیاسی اروپایی از طرف ترکیه، حزب عدالت و توسعه را در برابر نهاد نظامی-غیرنظامی تحت حفاظت خود قرار داده و به آن مشروعیت بخشیده است. اتحادیه همچنین برای حمایت از اقدامات حزب عدالت و توسعه کمک مالی و نوید عضویت نیز به آن داده است. قبل از این که اردوغان به عنوان نماینده پارلمان انتخاب شود، بسیاری از مقامات اتحادیه اروپایی از طریق ملاقات‌های رسمی و علنی با وی، نوعی مشروعیت برای کسب قدرت به وی بخشیدند. (۳۹) اردوغان اکنون آگاه است که اتحادیه اروپایی، یا دموکراسی به طور اعم، صرفاً تراموایی نیست که بتوان بعد از رسیدن به مقصد (کسب قدرت سیاسی) از آن پیاده شد. وی قبلاً، در کسوت شهرداری استانبول، دموکراسی را با تراموایی مقایسه کرده بود که می‌توان پس از رسیدن به مقصد آن را ترک کرد. در حال حاضر اما او به این نتیجه رسیده که اقتدار سیاسی وی از راه دموکراسی به دست آمده و همین دموکراسی منشأ برقراری سپر حفاظتی اتحادیه و تداوم حمایت آن بوده است. او در مقام نخست‌وزیر لیبرال‌تر شده و بیش از پیش به افکار متفاوت روی خوش نشان می‌دهد. پروژه اتحادیه اروپایی نه فقط موجب تحکیم مشروعیت دولت حزب عدالت و توسعه شده، که مهم‌تر از آن، قطب‌نمایی روشن برای تغییرات اجتماعی و سیاسی بوده است. رویکرد اروپایی همچنین به اردوغان کمک کرده تا با گام‌هایی فراتر از جنبش دیدگاه ملی اریکان شکل‌گیری طیف سیاسی فراگیرتری را امکان‌پذیر سازد. این رویکرد ادعاهای حزب عدالت و توسعه مبتنی بر نمایندگی کردن سیاست‌ورزی «راست میانه» در ترکیه را تقویت کرده و به رفع اتهامات اسلام‌گرایی به آن یاری داده است.

در سال‌های ۱۹۹۰، نیروهای داخلی علاقمند به دگرگون‌سازی مناسبات حکومت-جامعه دست‌در دست نیروهای جهانی شدن مشترکاً برای خلق یک

نظام حقوقی حق-بنیاد نوین همکاری کردند. حرکت این نیروها در سالیان اخیر، به خصوص بعد از اشغال عراق در سال ۲۰۰۳، متعارض بوده و ضمن سردرگم ساختن رهبری سیاسی پرسش‌هایی را در خصوص حضور نیروهای محلی حاشیه‌ای در آن و آینده آنان مطرح ساخته است. بخش‌های حاشیه‌ای و به حاشیه رانده شده جمعیت که با پیوستن به فراگردهای جهانی شدن به فزونی سهمشان در اقتصاد و سیاست امیدوار بودند از نتیجه به‌دست آمده راضی نیستند. توزیع درآمد در ترکیه و اتحادیه اروپایی وخیم‌تر شده و شکاف بین داراها و ندارها گسترش یافته است. برخلاف انتظار از اتحادیه اروپایی در زمینه بسط آزادی‌های دینی، دادگاه اروپایی حقوق بشر استفاده از روسری را منع کرده است. جهانی شدن به سود کسانی است که همه تبعات آن را می‌پذیرند و نیز کسانی که بیش از الحاق به درون به الحاق به بیرون می‌اندیشند. جهانی شدن در عین حال فراگردی است که سیاست‌مداران مقاوم در برابر عواقب آن را به‌عنوان «کوتاه‌نظر» یا محروم از دیدگاه جهانی تضعیف و حذف می‌کند و کسانی را که در برابر آن وا داده‌اند به حد «پیمانکاران دست دوم» کاهش می‌دهد.

در برابر برخی اصلاحات موردنظر اتحادیه، مقاومت عمده‌ای نیز به چشم می‌خورد، که از سوی محافظی در جناح راست ناسیونالیست سکولار و چپ ناسیونالیست، در میان نهادهای غیرنظامی و نظامی، ابراز می‌شود. از نگاه آنان اتحادیه اروپایی از موازین کپنهاک برای ایجاد مشکلاتی تازه در حوزه اقلیت‌ها، چون ارامنه و مسائل کردی، بهره‌برداری می‌کند. این نگاه به سهم خود از مشروعیت فراگرد اتحادیه اروپایی در ترکیه کاسته، نیازهای امنیتی کشور را بالا برده و به گسترش موج ناسیونالیسم دامن زده است. ترجیح برخی ناسیونالیست‌های سکولار توسعه مناسبات نزدیک‌تر با جمهوری‌های ترک‌تبار آسیای مرکزی است و حتی برخی اسلام‌گرایان ناسیونالیست نیز ادغام کامل ترکیه در اتحادیه اروپایی را برنمی‌تابند. کمالیست‌های سکولار، از قبیل ارتش و دیوان‌سالاری غیرنظامی، علاقه‌ای به شریک شدن در قدرت

با مسئولان منتخب و نهادهای بین‌المللی ندارند و خواهان حفظ حاکمیت ترکیه در نظام بین‌المللی هستند. بسیاری از ترک‌ها شدیداً نسبت به اهداف سیاست‌مداران اتحادیه اروپایی مشکوک‌اند و نگران‌اند که اتحادیه عامل نابودی تمامیت ارضی کشورشان و نیز فرهنگ و سنت آن شود. در مجموع می‌توان گفت که اتحادیه اروپایی جاذبه و دافعه توأم دارد.

### گره کور: مسئله قبرس

جمهوری قبرس در چارچوب موافقت‌نامه‌های زوریخ و لندن، در سال‌های ۱۹۵۹ و ۱۹۶۰ تأسیس شد. (۴۰) به موجب این معاهدات اتحاد این جزیره با یونان منع شده و ترکیه همراه با یونان و بریتانیا ضامن حفظ وضع موجود بودند. ترک‌های قبرس نیز از جمله پایه‌گذاران این کشور تازه بودند. معاهدات یاد شده همچنین به ترکیه مجوز استقرار شمار محدودی نیرو در این جزیره را داده است. (۴۱) یونانی‌های قبرس که میانه‌ای با شرایط دو جامعه‌ای منظور در قانون اساسی قبرس نداشتند از هر وسیله‌ای برای تضعیف حقوق ترک‌های قبرس سود جسته‌اند. مناقشات بر سر مشارکت جوامع ترک و یونانی قبرس در قدرت در اواخر سال ۱۹۶۳ و اوایل ۱۹۶۴ به بروز خشونت‌هایی بین این دو جامعه دامن زد. در نتیجه سازمان ملل متحد نیروهای حافظ صلح خود را برای حفاظت از اقلیت ترک در برابر شبه‌نظامیان مسلح یونانی اعزام نمود. با تداوم این مناقشات در سال ۱۹۷۴ دولت نظامی راست‌گرای آتن به قصد انضمام جزیره به یونان دست به کودتا زد که در پی آن ترکیه نیز آن را به بهانه محافظت از جامعه ترک قبرس در برابر ناسیونالیست‌های افراطی یونانی اشغال نمود. اشغال شمال قبرس از سوی ترکیه موجب نقل و انتقالات جمعیتی در هر دو سوی جزیره شد. اکثر یونانی‌های قبرس که در شمال زندگی می‌کردند به بخش جنوبی جزیره کوچ کردند و هم‌زمان ترک‌های قبرس ساکن جنوب نیز رهسپار شمال شدند. در سال ۱۹۷۵ قبرس شمالی به‌عنوان کشور فدرال ترک قبرس و در سال ۱۹۸۳ نیز به‌عنوان «جمهوری ترک

قبرس شمالی» اعلام موجودیت کرد که تاکنون تنها ترکیه آن را به رسمیت شناخته است.

با تقسیم جزیره به دو بخش، سازمان ملل گام‌هایی برای حل این مسئله برداشته است. سیاست نهاد نظامی و دیوان‌سالاری ترکیه شناسایی تقسیم جزیره از سوی جامعه بین‌المللی بوده است. درخواست بخش یونانی قبرس برای الحاق به اتحادیه اروپایی موجب شد تا پیوندی بین امیدهای اروپایی ترکیه و مشکل قبرس برقرار شود. اروپایی شدن مسئله قبرس ثمره پایان جنگ سرد، تقاضای عضویت بخش یونانی، و عزم ترکیه برای پیوستن به اتحادیه بود. موضع ترکیه در رابطه با مسئله قبرس در سایه عزم نهاد نظامی-دیوان‌سالاری آن برای سودجویی از این مسئله به عنوان سازوکاری برای دور ساختن ترکیه از فراگردهای جهانی شدن و تثبیت اعتبار ناسیونالیستی حکومت شکل گرفت.

نهاد حکومت به قصد امنیتی کردن سیاست خارجی ترکیه و به نمایش گذاردن گرایش ناسیونالیستی خود در برابر افکار عمومی از مسئله قبرس بهره‌برداری کرده است. مخالفان حل مسئله قبرس بخشی از حاکمیت‌اند که نسبت به دولت حزب عدالت و توسعه بدگمان‌اند. در برابر، حزب عدالت و توسعه نیز به منظور تعدیل اقتدار نهاد حکومت به اتحادیه اروپایی نیاز دارد و در این میان قبرس به میدان نبردی بین حکومت و دولت جدید مبدل شده است. هدف اصلی حزب عدالت و توسعه امنیت‌زدایی از سیاست داخلی و خارجی ترکیه از طریق فراگرد اروپایی و پیشبرد برنامه آزادسازی حزب است. خطای بزرگ رهبر ترک‌های قبرس، رئوف دِنک‌تاش، پیوستن به ائتلاف ضد حزب عدالت و توسعه به قصد جنگیدن با اتحاد جزیره بود. تصمیمات سیاست خارجی اردوغان و گل تا حد زیاد تأثیر گرفته از دلبستگی عمیق به تضعیف وحدت دیوان‌سالاری غیرنظامی-نظامی بوده است.

رهبری حزب عدالت و توسعه واکنشی به مصوبه شورای اتحادیه اروپایی در سال ۲۰۰۳ که در آن برای نخستین بار بین عضویت ترکیه و حل مسئله

قبرس پیوند برقرار شد، نشان نداد. این حزب که آینده سیاسی خود را با فراگرد عضویت در اتحادیه اروپایی گره زده بود، قصد داشت برای مرزبندی با حکومت و دنکتابش راهی برای مناقشه قبرس بیابد و از آن جا که دریافته بود فراگرد اتحادیه اروپایی «تنها راه» تضعیف اقتدار و گفتمان کمالیستی است، و نیز به منظور برداشتن موانع عمده از سر این راه، بر حل این مسئله مضر بود. از نگاه این حزب، فراگرد اتحادیه می تواند مناسبات ناموزون ترکیه با آمریکا و وابستگی شدید به این کشور را تکمیل و حتی تعدیل کند. دولت به اتحادیه اروپایی به عنوان موازنه ای برای پایان دادن، یا دست کم به حداقل رساندن، مناسبات گرم بین ارتش و آمریکا می نگرد.

اردوغان مسئله قبرس را نماد حاکمیت کهنه پرستان، تداوم نفوذ وزارت خارجه ای دلبسته وضع موجود، و نشانه ای از انعطاف ناپذیری و خشک سری در ترکیه می داند. او در حالی که این مسئله را محملی برای به شکست کشاندن نهاد کمالیستی می داند، علاقه ای به تداوم رقابت ندارد و بیش از آن دلبسته تداوم همکاری است. اردوغان طی شش سال حکومتش ابتکاراتی برای پیشبرد مناسبات دوستانه با یونان نشان داده و اولین نخست وزیر ترکیه بوده که با اقلیت ترک در یونان دیدار داشته است. او حل مسئله قبرس را در چارچوب سازمان ملل و اتحادیه اروپایی دنبال می کند.

گفت وگوهای وحدت ترک ها و یونانی های قبرس در ۱۰ فوریه ۲۰۰۴ در نیویورک شروع و در آن بر سر برنامه ای سه مرحله ای توافق شد. بنا به این برنامه قرار بود رهبران دو طرف با مذاکره در چارچوب برنامه کوفی عنان [دبیرکل سابق سازمان ملل متحد] تا تاریخ ۲۲ مارس ۲۰۰۴ متن نهایی این موافقتنامه را آماده سازند و در صورت عدم توافق گفت وگوهای خود را با پیوستن یونان و ترکیه به آنان، تا یک هفته دیگر - ۲۹ مارس ۲۰۰۴ - ادامه دهند و متن موافقتنامه را نهایی کنند. در صورت تداوم بن بست نهایتاً کوفی عنان به عنوان داور وارد مذاکرات شده و با مصلحت اندیشی وی برای حل اختلافات باقی مانده توافق نهایی طی دو فراندوم جداگانه در ۲۱ آوریل

۲۰۰۴ به رأی گذاشته می‌شد. (۴۲) رأی مثبت طرفین به این توافق، شرط عضویت قبرس در اتحادیه اروپایی - با عنوان «جمهوری متحد قبرس» - بود. ترک‌ها به این برنامه رأی دادند اما یونانی‌ها با آن مخالفت کردند و در نتیجه تنها بخش یونانی قبرس به اتحادیه اروپایی ملحق شد. حزب عدالت و توسعه کاملاً از رأی مثبت به برنامه سازمان ملل حمایت کرده بود.

طرف ترک با رأی مثبت خود در شرایط برتری نسبت به تأسس پاپادوپولوس<sup>۱</sup>، رهبر بخش یونانی، که در فراندوم آوریل ۲۰۰۴ هدایت برنامه تبلیغاتی دادن رأی «نه» به برنامه سازمان ملل را برعهده داشت، قرار گرفت. (۴۳) بنا به تصمیم شورای اتحادیه اروپایی در ۱۷ دسامبر ۲۰۰۴ هشت ماه دیگر به ترکیه فرصت داده شد تا با شناسایی پاپادوپولوس به عنوان رئیس جمهور قبرس و در نتیجه دادن امتیاز بیش‌تر به طرف یونانی این مسئله را حل کند. با نگاهی که ترک‌ها طی بیست سال گذشته به استقلال عملی دولت ترک قبرس داشته‌اند، اعطای چنین امتیازی اما آسان نبود. طرف یونانی نیز، از آن‌جا که به‌طور کامل از طرف اتحادیه اروپایی به رسمیت شناخته شده بود، دلیلی برای امتیاز دادن نمی‌دید. البته اتحادیه اروپایی و آمریکا تلاشی در جهت اعمال فشار به طرف یونانی به منظور مصالحه با طرف ترک نکردند. با این اوصاف در صورت تصمیم دولت حزب عدالت و توسعه به امضای توافقی با طرف یونانی، قبرس به ضایعه‌ای تاریخی برای ترکیه مبدل می‌شد. ترکیه در ژوئیه سال ۲۰۰۵ با امضای پروتکلی ده کشور از اعضای جدید اتحادیه، از جمله قبرس، را مشمول مفاد پیمان گمرکی خود با بروکسل ساخت و در عین حال یادآور شد که امضای این پروتکل به مفهوم شناسایی دولت قبرس نخواهد بود. ترکیه ضمن مخالفت با گشودن بنادر خود به روی کالاهایی از مبدأ نواحی تحت کنترل دولت یونانی قبرس، موافقت با آن را منوط به لغو محدودیت‌های بین‌المللی علیه جمهوری ترک قبرس شمالی -

که تنها آنکارا آن را به رسمیت می‌شناسد - ساخت. جناح ضدترک در اتحادیه اروپایی نیز در جریان اجلاس سران اتحادیه در دسامبر ۲۰۰۶ از مخالفت ابراز شده برای کند کردن روند عضویت ترکیه سود جست. رهبران اتحادیه در این اجلاس تصمیم به توقف مذاکره درباره هشت فصل از فصول سی و پنج‌گانه مذاکرات با ترکیه گرفتند. در موضع رسمی اتحادیه اروپایی در خصوص کندی فراگرد عضویت ترکیه، دولت حزب عدالت و توسعه به دلیل خودداری از گشودن بنادر این کشور به روی شناورهای بخش یونانی قبرس مقصر شناخته شده بود.

احزاب سیاسی بخش یونانی قبرس در هر گفت‌وگویی نگاه به نقش فعال اتحادیه اروپایی دارند، در حالی که ترکیه سرسختانه با هرگونه اقدامی که موجب تضعیف صلاحیت سازمان ملل متحد در این زمینه باشد، مخالفت می‌کند. مسئله قبرس به این ترتیب دستاویزی برای عناصر مشکوک به اروپا در آنکارا در تشکیکشان در یک‌رنگی اتحادیه اروپایی است و از آن به‌عنوان شاهی بر ناتوانی دولت اردوغان در دفاع از حقوق ترک‌های قبرس بهره‌برداری می‌کنند. گروه‌های راست نیز مدعی‌اند که دولت اردوغان برای اثبات سرسپردگی ترکیه به اتحادیه اروپایی به مسئله قبرس چوب حراج زده است. صرف‌نظر از مسئله قبرس، ناسیونالیست‌های کمالیست نیز در حال حاضر به گروه‌های اسلامی ملحق شده‌اند، که بیش از پیش نسبت به مطالبات ترکیه و ظرفیت نهادهای اتحادیه اروپایی برای پاسخی متوازن به آزادی‌های دینی ترک‌ها بدگمان‌اند. اینک احساس سرخوردگی فراوانی نسبت به پای‌بندی اتحادیه اروپایی به حقوق مسلمانانی که با نزدیک شدن به آن امید به بسط آزادی‌های دینی دارند به چشم می‌خورد. (۴۴)

اردوغان با پافشاری بر ضرورت قبول برنامه عنان از طرف ترک‌های قبرس برای ختم این مناقشه ریشه‌دار، سرمایه سیاسی هنگفتی را صرف مقابله با ناسیونالیست‌ها و نهاد حکومت کرده است. شکست برنامه عنان گرچه



ضربه‌ای عمده به حزب عدالت و توسعه بوده اما بر اعتبار سیاسی اردوغان در درون اتحادیه اروپا نیز افزود. در نتیجه به نظر نمی‌رسد صرف این مناقشه، در عین حال که لاینحل مانده، بتواند لطمه‌ای به فرآیند عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی بزند.

### رنگ باختن سرمستی عضویت در اتحادیه اروپایی

با وجود این‌که اردوغان آینده سیاسی خود را به عضویت در اتحادیه اروپایی گره زده، تصمیم دسامبر ۲۰۰۴ در زمینه آغاز مذاکرات عضویت ترکیه در اکتبر ۲۰۰۵ موجب رنگ باختن شوق و سرمستی موجود شده است. مصوبه مجلس ملی فرانسه در مورد تغییری در قانون اساسی این کشور - متضمن ضرورت برگزاری رفراندومی برای توسعه آتی اتحادیه، که «بند ترکیه» نیز نامیده شد - ضربه سنگینی به اروپادوستان در ترکیه بود که بسیاری از اروپاییان را در این مسئله چندان جدی نمی‌دیدند. با انتخاب نیکولا سارکوزی به ریاست جمهوری فرانسه که یکی از سرسخت‌ترین سیاست‌مداران اروپایی در مخالفت با عضویت ترکیه در آن محسوب می‌شود و معتقد است، «ترکیه جایی در اتحادیه اروپایی ندارد» (۴۵) خشم و بدگمانی عامه ترک‌ها در این زمینه افزایش یافته است. بنا به آخرین بررسی (ژوئیه ۲۰۰۷) مرکز پژوهشی پیو<sup>۱</sup>، تنها ۲۷ درصد ترک‌ها نظر مساعد نسبت به اتحادیه اروپایی دارند، در حالی که در سال ۲۰۰۴ این نسبت، ۵۸ درصد بوده است. در ژوئن ۲۰۰۷، انگلا میرکل [صدراعظم آلمان] و نیز کمیسیون اتحادیه اروپایی<sup>۲</sup>، به منظور بهبود تصویر روبه وخامت اتحادیه اروپایی نزد افکار عمومی ترکیه و نیز ارتقای بخت پیروزی حزب اروپاگرایی عدالت و توسعه در انتخابات، امیدوار بودند بتوانند، یک ماه پیش از انتخابات سراسری، باب گفت‌وگو درباره سه فصل مذاکراتی بیش‌تر - از میان مجموع

سی و پنج فصل - با ترکیه را در دو زمینه تازه باز کنند: آمار و نظارت مالی. هر چند مخالفت فرانسه فصل سوم آن - سیاست اقتصادی و پولی - را به تأخیر انداخته است. نیکولا سارکوزی خود قصد گشودن باب جدیدی را دارد تا روشن شود آیا ترکیه اصولاً کشوری اروپایی است یا نه؟! وی معتقد است که ترکیه را، از آن جا که مسلمان است، نمی توان کشوری اروپایی به حساب آورد.

واکنش ناسیونالیستی عمده ای در مراکز شهری بزرگ ترکیه نسبت به «رفتار نژادپرستانه اروپا در قبال عضویت ترکیه» به چشم می خورد. موج جاری ناسیونالیسم با منشأ ترکیبی ایدئولوژی سکولار و دینی، دو هدف دارد: حفظ حاکمیت ملی (رژیم کمالیست) و حفاظت از کشور و وحدت ملی. ناسیونالیسم از این گونه تا حد زیاد واکنشی به سوء مدیریت فرآیند عضویت ترکیه در اتحادیه، و نیز مسئله قبرس، اتهام اروپا به ترک ها در رابطه با قتل عام ارامنه، اشغال عراق از سوی آمریکا و تجدید حملات پکک در ترکیه است. ناسیونالیسم نوین رواج عمومی یافته و توسط برخی انجمن های مردم نهاد - از قبیل انجمن اندیشه کمالیستی و انجمن حمایت از زندگانی مدرن - به عمل درآمده است. شگفتی این جاست که حزب عدالت و توسعه با زوال تدریجی اعتماد آن به فراگرد اروپایی گرایش و دلبستگی بیش تری به خاورمیانه پیدا کرده است. در این راستا تصمیم دولت حزب عدالت و توسعه در برقراری مذاکرات مستقیم با حماس، شرکت اردوغان در اجلاس سران اتحادیه عرب، سیاست های او در قبال سوریه و انتقاد وی از برخی سیاست های غربی در رابطه با منطقه نمونه هایی از سیاست های تازه او است.

### مناسبات روبه وخامت ترکیه - آمریکا

مناسبات ترکیه با آمریکا ستون فقرات سیاست خارجی این کشور بعد از جنگ سرد بوده است. مفهوم این مناسبات را، هر چند گل که در آن زمان وزیر خارجه بود، «فرا تر و بالاتر از هر چیز» توصیف کرده، نمی توان به درستی درک کرد. سیاست آمریکا در عراق و خودداری ترکیه از تن دادن به

خواست‌های آمریکا این مناسبات را به پایین‌ترین حد آن بعد از جنگ جهانی دوم رسانده است. اختلاف بین ترکیه و آمریکا حاصل برداشت‌های متعارض دو کشور از تحولات سیاسی جاری است. به عنوان مثال، نمایندگان شاخص حزب عدالت و توسعه در پارلمان عملیات فلوجه را «نسل‌کشی» می‌دانند، نخست‌وزیر عملیات نظامی اسرائیل علیه فلسطینی‌ها را «تروریسم دولتی» می‌شناسد، ترکیه و روسیه در مورد امنیت دریای سیاه ملاحظات مشترک دارند، و اردوغان نیز گفته است که اسلام نژادپرستی را نفی می‌کند و در نتیجه در دارفور سودان نیز «نسل‌کشی» رخ نداده است. به این ترتیب به نظر می‌رسد هنوز اسلام‌گرایی سیاسی آبخور جهان‌بینی حزب است و مشاوران حزب از یک جهان‌بینی ملی ذاتاً اسلامی برخوردارند. (۴۶)

دلایل متعددی برای عدم آمادگی ترکیه برای مداخله در جنگ عراق در کنار ائتلاف آمریکا وجود دارد که مهم‌تر از همه مناسبات سیاسی و اقتصادی نزدیک ترکیه و عراق قبل از جنگ ۱۹۹۱ خلیج [فارس] است. در این جنگ ترکیه درآمد قابل توجهی را در اثر بسته شدن خط لوله کرکوک - یومورتالک از دست داد، و واشنگتن نیز به‌رغم وعده‌های خود خسارات ناشی از آن و نیز زیان‌های تجاری ترکیه را جبران نکرد. جنگ ۱۹۹۱ تأثیر عمده‌ای بر اقتصاد ترکیه، به خصوص گردشگری و تجارت آن، بر جای گذاشت و از آن‌رو که ممکن بود به تضعیف فرآیند بهبود اقتصاد ترکیه در چارچوب برنامه صندوق بین‌المللی پول بیانجامد، موجب نگرانی این کشور بود. آثار جنگ ۱۹۹۱ تنها به عرصه اقتصادی محدود نشد و به بحران‌های سیاسی متعددی دامن زد. در این راستا، تبعیت بی‌چون و چرای اوزال از سیاست‌های آمریکا منشأ بروز برخی واکنش‌های منفی، از جمله استعفای نجیب توروتمای، رئیس ستاد کل ارتش ترکیه، شد. تداوم ابعاد خصوصی سیاست اوزال به واکنش‌های دیگری نیز دامن زد و وزرای خارجه و دفاع نیز در اعتراض به سیاست‌های جانبدارانه او در قبال آمریکا استعفا کردند. شواهدی وجود دارد که اوزال در اثر این واکنش‌ها تا حدودی پشتیبانی مردم را نیز از دست داده بود. با توجه به

عوارض فاجعه آمیز تجاوز آمریکا به منطقه و نیز پیشینه وعده‌های تحقق نیافته آمریکا، آنکارا در جنگ سال ۲۰۰۳ انگیزه کم‌تری برای حمایت از آمریکا داشت.

صرف‌نظر از این مسائل، حزب جدید عدالت و توسعه، در چارچوب ملاحظات و مناسبات اسلامی خود، مایل نبود در کنار آمریکا و در ائتلافی بی حساب و کتاب متشکل از نیروهایی عمدتاً مسیحی در برابر یک کشور اسلامی قرار گیرد. بیش‌تر نمایندگان حزب عدالت و توسعه در حوزه سیاست خارجی تجربه‌ای ندارند و همچنان به شبکه‌های اسلامی پیشین وابسته‌اند. رسانه‌های اسلامی در ترکیه و دولت حزب عدالت و توسعه نیز بسیار نگران گسترش احساسات ضدترکیه در منطقه، در صورت مشارکت آن در جنگی دوشادوش آمریکا، بودند. حزب قصد داشت با فاصله گرفتن از برنامه‌های جنگی آمریکا، بر اعتبار خود در جهان عربی-اسلامی بیفزاید. صرف‌نظر از همه این موارد، دولت گل زمانی که از آن خواسته شد تا به تهاجم تحت رهبری آمریکا پیوندد درگیر مسئله قبرس در مباحث الحاق به اتحادیه اروپا بود و با تمرکز بیش از حد بر این دو مسئله دقت و اشتیاق زیادی برای پرداختن به تقابل آمریکا-عراق نداشت.

آنچه عمدتاً از سوی تحلیل‌گران و رسانه‌های جهانی نادیده گرفته شده، مسئله ریشه‌دار کردی به عنوان مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده سیاست آنکارا در قبال برنامه‌های جنگی آمریکا است. آنکارا در سال ۱۹۹۱، با پیوستن به ائتلاف جنگی عراق به رهبری آمریکا و بستن خط لوله نفت خود، به رشد آگاهی سیاسی در میان اکراد دامن زد. در سال ۱۹۹۱ (و پس از آن) آمریکا از شورش اکراد علیه حکومت صدام حمایت کرد که موجب واکنش بزرگ نظامی دولت صدام شد و در نتیجه آن یک میلیون نفر از کردتباران در امتداد مرزهای ترکیه و ایران پناه گرفتند. جامعه بین‌المللی نیز در پاسخ به این بحران انسانی و از طریق نظارت دائمی و یا بمباران‌هایی توسط هواپیماهای آمریکایی و انگلیسی مستقر در پایگاه انجیرلیگ ترکیه، با ایجاد یک منطقه

پرواز ممنوع بر فراز عراق مأمنی برای پناه‌جویان کرد فراهم ساخت. ترکیه با حمایت از ایجاد «مناطق امن» اجازه استفاده از پایگاه نظامی انجیرلیک را برای این مقصود داده بود. حمایت عملی دولت‌های متوالی ترکیه از سیاست «تفرقه بیانداز و حکومت کن» آمریکا بذریعۀ تقسیم عراق به سه منطقه مجزا را کاشت و در حال حاضر با وجود این‌که هم آمریکا و هم ترکیه پای‌بندی خود را به تمامیت ارضی عراق اعلام کرده‌اند، به‌نظر می‌رسد این کشور در طول خطوط گسلی سه‌گانه در حال تجزیه است. بعد از عقب‌نشینی نیروهای صدام از شمال عراق در اکتبر ۱۹۹۱، در سال ۱۹۹۲ دولت خودگردانی با عنوان دولت منطقه‌ای کردستان<sup>۱</sup> با حمایت آمریکا و ترکیه تشکیل شد و نهایتاً در سایه تجربه سیاسی احزاب کردی عراق - اتحادیه میهنی کردستان و حزب دموکرات کردستان - بذریعۀ یک حکومت کردی کاشته شد. این خودگردانی - هر چند دو حزب یاد شده به زحمت همکاری می‌کردند و بعضاً برخوردهای عمده نظامی نیز بینشان وجود داشت - موجب تحکیم آگاهی سیاسی در فرآیند تجزیه‌طلبی کردی شد. آنکارا نیز خیزش جنبش ملی کردی عراق را که هدف آن استقلال کامل بود از نزدیک دنبال می‌کرد. آنچه زنگ خطر را برای ترکیه به صدا درآورد، دلگرم شدن اقلیت کرد این کشور و جناح ستیزه‌جوی آن به رهبری حزب کارگران کردستان (پ‌ک‌ک) و درس‌گیری آن از تجربه موفق ناسیونالیسم کرد و خودگردانی در عراق بود. ترکیه از سال ۱۹۹۱، با موافقت عراق برای زیر نظر گرفتن تحرکات پ‌ک‌ک، قرارگاهی را در شمال آن کشور مستقر ساخته است. رشد جنبش استقلال‌طلبی کردی همواره از ملاحظات مهم امنیت ملی آنکارا بوده است. در چارچوب این ملاحظات، ترکیه مایل نیست دولت منطقه‌ای کردی به الگویی برای اکراد ترکیه یا سکویی برای ناسیونالیسم تجزیه‌طلب کردی مبدل شود، و نیز جنگ عراق با تحکیم فرآیند تجزیه آن فرصتی برای

شکل‌گیری یک حکومت مستقل کرد در شمال این کشور ایجاد کند. آنکارا برای مهار این ناسیونالیسم تجزیه‌طلب همکاری نزدیکی با ایران و سوریه - دو کشوری که با گرایش‌های مشابه اقلیت‌های کرد خود و درخواست‌های خودمختاری و حقوق فرهنگی متزاید آنان مواجه‌اند - برقرار کرده است.

بعد از مباحث پارلمانی مارس ۲۰۰۳ که در آن عبور آزاد نیروهای آمریکا از ترکیه به خاک عراق رد شد، کردها به «شریک استراتژیک» برنامه‌های جنگی آمریکا مبدل شدند، مناسبات کردی آمریکا در عراق، به زیان ترکیه، توسعه یافت، و به دلیل انسداد مرز ترکیه و عراق، آمریکا بیش‌تر به شبه‌نظامیان کرد شمال عراق وابسته شد. آنکارا از سال ۲۰۰۷ اهرمی در سیاست آمریکا در عراق ندارد و اتکای این کشور به اکراد، آن‌ها را به یک نیروی غیرقابل اغماض امنیتی در شمال عراق مبدل ساخته است. آمریکا همچنین از پیشمرگان کرد که سازمان‌یافته‌تر و آموزش‌دیده‌تر از نیروهای مسلح عراقی هستند در عملیات خود در مناطقی از عراق با اکثریت سنی استفاده کرده است. امروز جناح‌های کردی عراق سیاستی روشن دارند: تقویت موجودیت فدرال قومی کردی در عراق؛ تثبیت استان نفت‌خیز کرکوک در منطقه خودگردان کردی و تعیین کرکوک به عنوان مرکز منطقه‌ای؛ خارج ساختن شبه‌نظامیان کرد از حوزه نفوذ ارتش عراق؛ و پافشاری بر حق منطقه کردی در چارچوب قانون اساسی برای جدا شدن از عراق به عنوان اولین گام به سوی استقلال تا ۲۰۱۰، یا با فاصله کمی بعد از آن. (۴۷) آنکارا نیز در پاسخ به آمال کردی از سیاست خاص خود پیروی می‌کند که عمدتاً به عنوان «خطوط قرمز» دفاع از وضع موجود و تداوم آن شناخته می‌شود: حفظ میادین نفتی کرکوک - موصل در دست دولت مرکزی عراق؛ نفی هرگونه فدرالیسم با محوریت قومی در عراق؛ و دفاع از حقوق اقلیت ترکمن در عراق، که تقریباً بیش‌تر آن‌ها در شمال عراق، به خصوص در کرکوک و نواحی اطراف آن زندگی می‌کنند. ناگفته نماند که سیاست «خطوط قرمز» ترکیه بیش‌تر به خاطر مصرف داخلی طراحی شده، و در واقع تلاش دولت حزب عدالت و توسعه

در تدوین سیاست آن در قبال عراق با شکست فاحشی مواجه بوده است. گل وزیر خارجه به مدیران تبلیغات انتخاباتی حزب عدالت و توسعه، گروه آرتر، مأموریت داده بود تا برنامه تبلیغات انتخاباتی ترکمن‌ها در عراق را تحت پوشش و حمایت قرار دهد، در حالی که هیچ‌یک از مدیران این برنامه از شمال عراق دیدن نکرده بودند! این سیاست از همان روز نخست، فارغ از دغدغه بهروزی مردم ترکمن در عراق، با شکست مواجه بوده است.

ترس ترکیه از این است که آمریکا در پی سیاست «تفرقه بیانداز و حکومت کن» جدیدی باشد که به تجزیه عراق و تشکیل یک جمهوری کردی در شمال این کشور انجامیده و در نتیجه موجب تقویت فرآیند تجزیه طلبی کردی در ترکیه شود. سیاست آمریکا در قبال اکراد مهم‌ترین عنصر در شکل‌گیری شیوه تلقی ترکیه از حضور آمریکا در منطقه است و آینده مناسبات آمریکا-ترکیه را تا حد زیادی مسئله کردی رقم خواهد زد. افکار عمومی ترکیه آمریکا را قدرتی می‌شناسد که خواسته و ناخواسته تجزیه عراق را دنبال می‌کند و شمال عراق تحت اشغال آن به پایگاهی برای حملات پکک به ترکیه مبدل شده است. با وجود این که هم مسئولان غیرنظامی و هم نظامی در ترکیه همواره از آمریکا خواسته‌اند تا برای جلوگیری از تحرکات پکک در عراق گام‌های بیش‌تری بردارد، این کشور توجهی به درخواست‌های آنکارا نشان نداده است.

#### زوال اعتماد: لایحه اول مارس ۲۰۰۳

با همه نقشی که بی‌تجربگی دولت گل در شکست طرح اول مارس ۲۰۰۳ در پارلمان ایفا نمود، بدگمانی چیره بر ارتش و دولت غیرنظامی نیز اهمیت فراوان در شکست سیاست ترکیه در رابطه با عراق داشت. ارتش با درخواست از دولت برای به‌دست گرفتن سرخ این ماجرا و خودداری از تلاش برای پاسخ به تقاضای آمریکا، امیدوار بود که این امر به انشعاب حزب و حتی تجزیه و فروپاشی دولت منتهی شود. قصد ارتش این بود که دولت

عهده‌دار این مسئولیت باشد و در نتیجه بار مشکلات آتی را نیز خود به دوش بکشد. این راهبرد حاصل عکس داشت. پارلمان بر ضد این لایحه رأی داد و دولت با مقاومتی که در برابر درخواست‌های آمریکا نشان داده بود، در داخل و خارج مورد تحسین قرار گرفت و بر محبوبیتش افزوده شد. ارتش نیز یکی از قدرتمندترین حامیان خود - پنتاگون - را از دست داد. تنش و رقابت میان ارتش و دولت از سویی و جناح‌های درون حزب عدالت و توسعه از سویی دیگر، شرایط را از آنچه انتظار می‌رفت وخیم‌تر ساخت و ترکیه نهایتاً در این ماجرا در حاشیه قرار گرفت.

گل برای محک زدن به سیاست منطقه‌ای خود به زمان نیاز داشت و در حالی که دیوان‌سالاری و ارتش در پی معامله‌ای یکجا و جامع بودند، او از دیپلماسی گام به گام پیروی می‌کرد. زمانی که ارتش و نهاد سیاست خارجی متوجه تاکتیک‌های تأخیری دولت شدند، با قصد آزمودن عزم و وفاداری آن به ائتلاف تحت رهبری آمریکا، دولت را واداشتند تا این لایحه را به مجلس ببرد. گل نیز با آگاهی از برخورداری اندک این لایحه از حمایت گروه پارلمانی حزب از وزرای خود خواست تا با امضای آن تصمیم نهایی را بر دوش پارلمان بگذارند. شکاف‌های درون حزبی و عزم قاطع اسلام‌گرایان و نمایندگان کرد در نهایت مانع تصویب این لایحه تاریخی شد. البته اکراه گل نیز در همان حد شکاف‌های درون حزبی در شکست این لایحه نقش داشت. در روز رأی‌گیری ۵۳۳ نماینده به لایحه رأی دادند که ۲۶۴ رأی آنان مثبت و ۲۵۰ رأی منفی بود. رأی نوزده نفر نیز ممتنع بود. در نتیجه لایحه‌ای که تصویب آن مستلزم ۲۶۷ رأی مثبت بود تنها به‌خاطر کمبود سه رأی رد شد!

دو گروه متفاوت به رهبری اردوغان و گل بر سر برخی سیاست‌ها با یکدیگر در رقابت‌اند. گروه عملگرا و فرصت‌طلب حزب به رهبری اردوغان (متشکل از جونیت زاپسو، عمر چلیک و اگمن باگیش) بیش‌تر از سیاست‌های واقع‌گرایانه و نیز منافع خودی طرفداری می‌کنند تا منافع ملت. گل را نیز گروهی اخلاق‌گرا و آرمان‌خواه (چون احمد داوود اوغلو) احاطه کرده‌اند که



تأکیدشان بر هویت و اخلاق است. داوود اوغلو دیدگاه تمدنی روشن و مدونی در رابطه با سیاست‌های داخلی و خارجی دارد که بر سه پیش‌فرض استوار است: تمدن اسلامی تفاوت‌های معرفت‌شناختی<sup>۱</sup> و هستی‌شناختی<sup>۲</sup> خاص خود را با غرب دارد؛ ترکیه بخشی از تمدن اسلامی است و چنانچه در جایگاه رهبری نوزایی این تمدن قرار گیرد، قادر است مقام شایسته خود را در عرصه جهانی باز یابد؛ و ترکیه با ادغام در فراگردهای جهانی و احراز رهبری بلوک منطقه‌ای کشورهای اسلامی بر هویت دوگانه خود چیره خواهد شد. داوود اوغلو صرف‌نظر از اندیشه مناقشه‌برانگیز خود به‌عنوان روشنفکری بومی همواره نسبت به هویت و منافع ملی ترکیه وفادار بوده است. جهان‌بینی و موازین اخلاقی وی تا حد زیادی منبعث از اسلام است و ارزش‌های او ریشه در نگاه فراگیر حکومت عثمانی دارد. تفکر و گرایش‌های سیاسی او نیز متأثر از همین جهان‌بینی است. وی مردی نیست که به نیروهای جهانی متعلق باشد و منافع ترکیه و مردم آن را فراتر از منافع شخصی می‌داند. او یک «بیگانه بومی»<sup>۳</sup> نیز نیست تا هویت خود را در قالب موازین مراکز قدرت بیرونی تعریف کند. داوود اوغلو مخالف حمایت ترکیه از جنگ آمریکا بود و در نتیجه از هر ابزاری برای جلوگیری از وقوع آن و استفاده از خاک ترکیه در جریان آن سود جست. یک روزنامه‌نگار ترک که روابط تنگاتنگی با نومحافظه‌کاران در حکومت آمریکا دارد و از مناسبات نزدیک ترکیه با آمریکا جانبداری می‌کند، نظر زیر را در رابطه با تمایزات بین دو رهبر داده است:

اردوغان عملگرتر از عبدالله گل است ... از نگاه نخبگان گل مردی آرام و خوش‌بین و اردوغان مهارنشده و سرکش است. گل بیش‌تر متعصب و مکتبی است و اردوغان تا حد زیاد تحت تأثیر الزامات سیاست‌ورزی واقع‌گرایانه قرار دارد. (۴۸)

1. epistemological

2. ontological

3. native alien

گل طرفدار فراگردهای دموکراتیک است و از نقش فراگیر پارلمان در طراحی سیاست خارجی حمایت می‌کند. در حالی که اردوغان مایل است خود آن را مدیریت کند. سیاست‌ورزی بر این روال کمکی به ظهور دیدگاهی تازه در سیاست خارجی نکرده است. گل خطرپذیر نیست و با احساس مخاطره‌ای بالقوه در هر تصمیمی آن را به تأخیر می‌اندازد یا اصولاً از آن اجتناب می‌کند. اردوغان با واقعیت سرشاخ می‌شود و البته مسئولیت نتایج آن را هم می‌پذیرد. گل از آن‌رو که بنا بود اردوغان جانشین او شود مسئولیت لایحه اول مارس را نپذیرفت و ترجیح داد تصمیم پیوستن ترکیه به جنگ عراق بیش‌تر زیر نظر اردوغان مدیریت شود تا خود او.

کسانی که به جنبش دیدگاه ملی‌گرایش داشتند با باور به امکان درگیر نشدن ترکیه در جنگ عراق در صورت عدم همکاری با آمریکا، پیرامون گل گرد آمدند، و با وجود غیرقابل تصور بودن گزینه احتراز از جنگ کوشیدند تا مردم را قانع کنند که این جنگ بدون مشارکت ترکیه اصولاً آغاز نخواهد شد. او به سختی تلاش کرد تا با بسیج کشورهای منطقه و اتحادیه اروپایی جلوی جنگ را بگیرد، اما در نهایت سیاست او، از آن‌رو که آمریکا تمایلی به موفقیتش نداشت و نیز تصمیم خود را برای اشغال عراق گرفته بود، به شکست انجامید. روشنفکران و افکارسازان در حزب عدالت و توسعه نیز سیاست آمریکا را از منظری اسلامی تحلیل کردند و از دولت خواستند تا اصول همبستگی اسلامی را جایگزین منافع کوتاه‌مدت کشور سازد. شکاف‌های درون حزبی نیز، در حالی که بیش‌تر اسلام‌گرایان و نمایندگان کرد علیه لایحه رأی دادند، نقش اساسی در فرآیند رأی‌گیری ایفا کرد.

#### چرخش معکوس سیاست

ترکیه با رد لایحه اول مارس ۲۰۰۳، یک بسته ۶ میلیارد دلاری جبران خسارت و ۲۴ میلیارد دلار وام کم‌بهره بلندمدت پیشنهادی آمریکا برای استفاده از خاک ترکیه برای اشغال عراق را از دست داد. این پاداش با توجه به

خاطره سیاست‌گذاران ترک از هزینه‌های قابل توجه جنگ ۱۹۹۱ خلیج [فارس] کم‌اهمیت نبود. دولت جدید و بی تجربه تحت پیچیده‌ترین شرایط - مخالفت فراگیر عمومی در ترکیه با جنگ قریب الوقوع عراق، ناهمخوانی و تردید ارتش، و عدم اطمینان از تصویب قطعنامه دوم شورای امنیت سازمان ملل متحد به عنوان مجوز جنگ - وارد عمل شد. مهم‌تر از همه، با رد لایحه مناسبات آمریکا-عراق به پایین‌ترین سطح خود از زمان تحریم تسلیحاتی سال ۱۹۷۴ ترکیه رسید. با این همه، این تحول نگاه به ترکیه را، هم در جهان اسلام و هم در اروپا، دگرگون ساخت و موضع این کشور در رابطه با جنگ تا حد بسیار زیادی بر اعتبار دولت نزد افکار عمومی و نیز پایتخت‌های عربی افزود. به علاوه ترکیه با کنار کشیدن از جنگ خونین عراق و درگیر نشدن در منازعه‌ای با نیروهای کرد عراقی، جایگاه خود را در عراق نیز ارتقا داد. سیاست ترکیه در نفی جنگ، شتاب مثبتی به مناسبات ترکیه-اروپا بخشید. این واقعیت که دولت ترکیه، برخلاف اشتباهات گذشته، تصمیمی مستقل و دموکراتیک در رابطه با این جنگ گرفته و هم‌زمان در پیوند با مسائل شمال عراق نیز خویشتن‌داری نشان داده بود خود علامت مثبتی به حساب می‌آمد - خصوصاً برای کشورهای از اروپای غربی که در عین مخالفت با جنگ عراق به لحاظ تاریخی نسبت به عضویت ترکیه در اتحادیه اروپایی نیز بدگمان بودند.

بزرگ‌ترین نتیجه رأی اول مارس در مناسبات آمریکا-ترکیه، ناگزیر شدن آمریکا از اتحاد با شبه‌نظامیان کرد عراقی بود. کردها به نیروهای آمریکایی روی خوش نشان دادند و پشتیبانی تدارکاتی خود را، از همه نوع و در نواحی سنی و حوالی آن، در اختیار این کشور گذاردند. برخی مسئولان آمریکایی نیز البته پیشکش‌های سخاوتمندانه‌ای از رهبری کردی در عراق پذیرفتند که منشأ تضاد عمده‌ای در میان نیروهای آمریکایی شد. پال برمر<sup>۱</sup> به جای

۱. Paul Bremer، دیپلمات آمریکایی که از ۱۱ مه ۲۰۰۳ تا ۲۸ ژوئن ۲۰۰۴ به عنوان حاکم آمریکایی عراق اشغال شده و مسئول عملیات بازسازی این کشور خدمت کرد.

درخواست از مسعود بارزانی رهبر کرد عراقی برای سفر به بغداد و دیدار با شورای موقت دولتی، خود به مقر بارزانی، واقع در یکی از استراحت‌گاه‌های سابق در مصیف صلاح‌الدین<sup>۱</sup> پرواز کرد و در آن‌جا در کسوت «حاکم استعماری عراق» مورد استقبال قرار گرفت. بسیاری از شیعیان، ترکمن‌ها و رهبران سنی نگران اغراض آمریکا در تشکیل یک کشور مستقل کردی نیز بودند. عامل دیگری که به وخامت بیش‌تر مناسبات دو کشور منتهی شد، ناآشنایی مقر فرماندهی مرکزی<sup>۲</sup> [نظامی] آمریکا - مسئول عملیات عراق - با ترکیه بود. مناسبات ترکیه - آمریکا همواره از طریق فرماندهی اروپایی<sup>۳</sup> سامان‌دهی می‌شد و مسئولان فرماندهی مرکزی ترکیه را چون کشوری عربی و فاقد هرگونه تجربه دموکراتیک، می‌پنداشتند. این فرماندهی در پیشبرد مأموریت خود و بهره‌گیری از تاکتیک‌های تشویق و تنبیه محلی در عراق به اطلاعات شبه‌نظامیان کرد متکی بود. مناسبات ترکیه - آمریکا در چهارم ژوئیه سال ۲۰۰۳ در پی دستگیری واحدی از نیروهای ویژه ترکیه در سلیمانیه توسط نیروهای آمریکا - با تأیید بریر - به شدت تحت فشار قرار گرفت. ترکیه از سال ۱۹۹۴ نیروهایی را در عراق مستقر کرده بود و ارتش آمریکا، به تحریک شبه‌نظامیان کرد که همواره در پی اخراج نیروهای ترکیه از منطقه بوده‌اند، با دستبند زدن به این نیروها و کشیدن کیسه‌ای بر سرشان، موضعی تهاجمی علیه ارتش ترکیه گرفت. این واحد سه روز در بغداد در بازداشت به سر برد و مسئولان آمریکایی اقدام خود را با این ادعا که واحد ترک با مجهز بودن به تجهیزات تک تیراندازی به ارزش یکصد هزار دلار، بیش از ۱۵ کیلو بمب خمیری، و نقشه‌ای از کرکوک شامل جزئیات محل زندگی شهردار آن، در صدد ترور وی بوده‌اند، توجیه کردند. وزارت خارجه ترکیه کلاً این ادعاها را رد کرد. هیچ رویدادی بیش از این موجب برآشفته‌گی مردم ترکیه از اشغال عراق توسط آمریکا نشد و به مناسبات دو کشور لطمه نزد. استفاده از حداکثر

1. Salahuddin Massif

2. Central Command (CENTCOM).

3. European Command (EUCOM)

زور علیه اقلیت ترکمن در طلافربیش از پیش به افت جایگاه آمریکا در ترکیه منجر شد و بدگمانی را بر مناسبات دوجانبه چیره ساخت.

رأی اول مارس ۲۰۰۳ پارلمان به دلایلی حائز اهمیت بود: نمایش نقش پارلمان در شکل‌گیری سیاست خارجی؛ گرایش اصولی کشور به احتراز از جنگ فارغ از وعده‌های آمریکا؛ خشنودی نهادهای حکومتی ترکیه، که بدگمان به نتیجه جنگ بودند، از تصمیم پارلمان (۴۹) با این همه برخی اطرافیان نخست‌وزیر با «خطا» دانستن این مصوبه کوشیدند تا آن را به‌نحوی اصلاح کنند. (۵۰) مشخص‌ترین گام جناح هوادار جنگ مصوبه اکتبر ۲۰۰۳ پارلمان مبنی بر اعزام ۱۰۰۰۰ نیرو به عراق برای حمایت از عملیات جنگی آمریکا بود. این بار ۳۵۸ نفر، در برابر ۱۸۳ مخالف، به این مصوبه رأی موافق دادند. شورای حاکم عراق اما، تحت فشار اکراد، اعلام کرد که نیازی به این نیروها ندارد. کردها نیز این پیشنهاد را رد کردند و آمریکا را برای جلوگیری از ورود نیروهای ترکیه به خاک عراق تحت فشار قرار دادند.

اردوغان در پی برگزاری انتخابات پارلمانی در عراق، آن را فاقد مشروعیت خواند و پرسش‌هایی را در خصوص آینده این کشور مطرح کرد. در پی واکنش آمریکا اما دولت وی موضع خود را به تدریج با واشنگتن همسو ساخت و در این راستا مقاومت عراق را جنبشی «تروریستی» نامید؛ کنفرانسی در استانبول برای کشورهای منطقه و با هدف حمایت از دولت دکتر ابراهیم جعفری [نخست‌وزیر اسبق] عراق برگزار نمود؛ و اردوغان خود از اسرائیل دیدار کرد. (۵۱) همه این موارد بازتاب‌دهنده ضعف سیاست‌گذاری حزب عدالت و توسعه و نشانه تلاش دائمی آن برای برقراری موازنه‌ای بین مناسبات با آمریکا و نیروهای داخلی است. در سال ۲۰۰۴، زمانی که رئیس کمیسیون حقوق بشر پارلمان ترکیه عملیات آمریکا در فلوجه را «نسل‌کشی» نامید، مناسبات با واشنگتن وخیم‌تر شد. اردوغان شورشگران عراقی را «شهید» خواند و اعضای حزب او نیز تهاجم آمریکا در شهرهای مختلف

عراق را با حمله مغول در سال ۱۲۵۸ مقایسه کردند. منفی‌ترین گزارش‌ها درباره آمریکا را روزنامه پنی شافاک منتشر می‌کرد که مورد علاقه اردوغان بود و بنا به برخی گزارشات وی حتی سهمی در آن داشت.

ترکیه در ماه مه ۲۰۰۵، بعد از ماه‌ها دودلی، به‌طور اصولی با استفاده گسترده آمریکا از پایگاه هوایی استراتژیک انجیرلیک به‌عنوان مرکز ترابری محموله‌های غیرجنگی به عراق و افغانستان موافقت کرد. ترکیه به دلیل وابستگی شدید اقتصاد آن به اعتبارات صندوق جهانی پول و بانک جهانی، نیازمند آمریکا است. به‌علاوه، ترکیه به دلایل زیر نیز به آمریکا احتیاج دارد: (الف) پروژه‌های خط لوله اوراسیایی؛ (ب) حل مسئله قبرس؛ و (پ) به‌عنوان متحد در صورت عدم تحقق عضویت کامل در فراگرد اتحادیه اروپایی.

در اهداف سیاست خارجی کشورهای آمریکا و ترکیه واگرایی‌هایی نیز وجود دارد. ترکیه و ایران، برخلاف خواست آمریکا، گریزی از همکاری با یکدیگر ندارند. ترکیه در عین حال که از هسته‌ای شدن ایران حمایت نمی‌کند، مناسبات اقتصادی نزدیک با ایران دارد. ایران منبع اصلی گاز طبیعی ترکیه و شریک بزرگ اقتصادی این کشور است. این دو کشور هدف مشترک مهار تجزیه‌طلبی کردی را نیز دارند. ایران برخلاف طرح‌های برخی نومحافظه‌کاران آمریکایی و اسرائیلی در منطقه، تهدیدی برای تمامیت ارضی ترکیه نیست و آمریکا نمی‌تواند بیش از این از ترکیه متوقع همکاری برای پیشبرد سیاست‌های خود در این زمینه باشد. ترکیه می‌تواند، و می‌بایست، با آمریکا در بالکان و قفقاز نیز همکاری کند.

### نتیجه‌گیری

به‌رغم تلاش‌های ترکیه، چشم‌انداز عضویت این کشور در اتحادیه اروپایی تیره‌تر از همیشه است. ترکیه جمعیت فراوان و مشکلات اقتصادی عمده دارد. بسیاری از اروپاییان از حضور قدرتمند اسلامی در اروپا و همچنین بسط مرزهای شرقی خود تا سوریه، ایران و عراق خشنود نیستند. توان حزب

عدالت و توسعه در طراحی سیاستی برای ترکیه نیز بیش از این نیست و اعمال موازن کپنهاک تنها کاری است که می‌تواند در این راستا صورت دهد. دولت آگاه است که می‌بایست تا زمانی که با درخواست عضویت پشت در اتحادیه اروپایی دق الباب می‌کند به مواضع بروکسل روی خوش نشان دهد و هر آنچه از این کشور خواسته می‌شود، انجام دهد. دولت همچنین باید بداند که همواره امکان تحمیل تصمیماتی به این کشور از سوی بروکسل، چون شناسایی نسل‌کشی ارامنه، حتی فارغ از الزامات کمیسیون اروپایی، وجود دارد. در مجموع می‌توان گفت که چتر ایمنی اتحادیه بر سر دولت در برابر نیروهای نظامی - غیرنظامی، قیدوبندی بر تحرکات حزب عدالت و توسعه نیز هست. تا آن‌جا که بحث عضویت در اتحادیه اروپایی در میان باشد، این دولت است که باید به جای این‌که خود تصمیم بگیرد، تصمیمات بروکسل را اجرا کند. همه تصمیمات عمده در بروکسل اتخاذ می‌شود و آنکارا تنها مجری آن‌ها است. حزب عدالت و توسعه همچنین برای برخورداری از حمایت ائتلاف سکولار، بازرگانان، رسانه‌ها و ارتش، ناگزیر است همچنان پای در بند فراگرد اتحادیه اروپایی داشته باشد.

پایان جنگ سرد، افزون بر رهاورد رونق اقتصادی و دموکراتیزاسیون روبه رشد برای ترکیه، به مفهوم استقلال بیش از پیش این کشور در برابر آمریکا در راستای تأمین منافع ملی خود نیز بوده و در نتیجه منافع ملی هر دو کشور، به خصوص در پیوند با سیاست خاورمیانه‌ای آن‌ها، به نحو فزاینده‌ای واگرا بوده است. در حال حاضر در مناسبات دو کشور احساس تهدید مشترک یا اشتراک منافع کلی وجود ندارد. آمریکا هنوز قدرت برتر در نظام جهانی است و سیاست‌های دسترسی نامحدود به نفت، حذف گروه‌های ضد آمریکایی، حمایت از منافع اسرائیل، و جلوگیری از تبدیل هریک از کشورهای خاورمیانه به قدرت مسلط منطقه و چالشگری در برابر آمریکا و / یا برتری منطقه‌ای اسرائیل را دنبال می‌کند. آمریکا به این ترتیب مایل به حفظ و تداوم نقش‌آفرینی خود در تجزیه خاورمیانه است؛ و این کار را با اعمال زور

مستقیم، یا غیرمستقیم، از طریق حمایت از متحدان و دست‌نشانندگان خود، یا تحمیل رژیم به دشمنان خود، انجام می‌دهد.

از سال ۲۰۰۳ مناسبات آمریکا-ترکیه به تدریج وخیم‌تر شده و دلیل آن نیز حمایت آمریکا از دولت منطقه‌کردی در عراق و پی‌گیری استراتژی آمریکایی-اسرائیلی بهره‌گیری از اکراد، از جمله پ‌ک‌ک، علیه کشورهای سوریه و ایران است که آمریکا آن‌ها را کشورهای خودسر منطقه می‌شناسد. به این ترتیب شمال عراق به منطقه‌ای حفاظت شده و امن برای پ‌ک‌ک مبدل شده تا از آنجا حملات منظم خود را به ترکیه سامان دهد. رهاورد ظهور یک حکومت بالقوه و عینی کردی، یا کردستانی خودمختار در درون عراق، تلاطماتی عمده در ترکیه خواهد بود، که چندین دهه با آمال کردی دست‌وپنجه نرم کرده است. به نظر می‌رسد دولت حزب عدالت و توسعه که همواره در سایه مداخلات نظامی کمالیستی حرکت کرده، سیاست روشنی در عراق یا در رابطه با آمریکا ندارد. در حال حاضر این دولت آمریکا را وزنه تعادلی در برابر نظامیان می‌داند. منازعات قدرت داخلی ترکیه، بین نهاد سکولار و حزب عدالت و توسعه، به حوزه سیاست خارجی نیز کشیده شده و دسته‌بندی‌های درونی این کشور نیز، چون سایر کشورهای اسلامی، مانع پی‌گیری منسجم و با ثبات منافع ملی رودرروی مداخلات غربی در منطقه بوده است.



## یادداشت‌ها

1. Erdoğan, *Konuşmalar*, p. 35.
2. On September 23, 2004 Erdoğan was quoted at the European Parliament as having said: "We are in favor of integration not assimilation."
3. Interview with Handan Memiş, a teacher in Aydın province, March 5, 2005.
4. In my analysis of the AKP foreign policy, I focused on the following statements of the policy makers. See, for example, "Turkish Foreign Policy in the 21st Century," Statement by Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan at the Council on Foreign Relations, January 26, 2004; "Democracy in the Middle East, Pluralism in Europe: the Turkish View," address by Recep Tayyip Erdoğan, prime minister of Turkey, Harvard University, Kennedy School of Government, January 30, 2004; speech made by Turkish Foreign Minister Abdullah Gül at the 30th Session of the Islamic Conference of Foreign Ministers, Tehran, May 28, 2003; statement by Abdullah Gül, deputy prime minister and minister of foreign affairs of the Republic of Turkey on Turkey's role in the Middle East, World Economic Forum, Dead Sea, June 22, 2003; statement by deputy prime minister and minister of foreign affairs of the Republic of Turkey, Abdullah Gül, at the Regional Countries' Meeting on Iraq, Kuwait, February 14, 2004 (<http://www.mfa.gov.tr>); Ahmet Davutoğlu, "Türkiye Kuresel Güçtür!" *Anlayış* (March 2004), 40-45; Ahmet Davutoğlu, "Türkiye Merkez Ülke Olmalı," *Radikal*, February 26, 2004.
5. Davutoğlu's assumption that Turkey is the center of the region and should play a pivotal role in leading and shaping regional issues is premature. Turkey's internal divisions, combined with the precarious economic situation and the deep suspicions between the military and the civilian government, make it difficult for the time being for Turkey to have an independent foreign policy.
6. Erhan Doğan, "The Historical and Discursive Roots of the Justice and Development Party's EU Stance," *Turkish Studies*, 6:3 (September 2005), 421-437.
7. M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 262.
8. Saban Kardaş, "Türkiye AB Yolunda Reform dalgasını Sürdürmeli," *Zaman*, July 8, 2004.

9. Bilal Şimsir, *AB, AKP ve Kıbrıs* (Ankara: Bilgi, 2003). This book lays out the Kemalist secular suspicions of the AKP government.
10. The Treaty of Sevrès, signed in 1920 between the allies and the Ottoman government, partitioned eastern Anatolia among diverse groups and provided only a fragment of north-east Anatolia to the Turks. Article 62 of the Treaty referred to the need for "local autonomy for the predominantly Kurdish areas" and Article 64 looked forward to the possibility that "the Kurdish people" might be granted "independence." This Treaty left deep scars on the collective memory of the Turks, and is known at the "Sevrès Syndrome." The fear of partition by the European powers was at the center of the Republican policies to suppress Kurdish identity claims. The treaty can be found online at: <http://www.lib.byu.edu/~rdh/wwi/versa/sevres1.html> My study is theoretically informed by the Copenhagen School (CS) of security studies. Security, for the CS, is not a concept with a fixed meaning, and thus it cannot be objectively defined. See B. Buzan et al., *Security: A New Framework for Analysis* (Boulder: Lynne Rienner, 1998).
11. İrfan Ciftci, "Avrupa'nın 'Öteki'si Olarak Türk İmgesi: Olduğu gibi Görünemeyen, Görüldüğü Gibi Olamayan Korkunun Efendileri: Türkler," *İstanbul Bilgi Üniversitesi Bilgi ve Bellek*, 3 (2006), 61-92.
12. A. Wendt, "Levels of Analysis vs. Agents and Structures: Part III," *Review of International Studies*, 18 (1992), 183.
13. A. Wendt, "Anarchy is what States Make of it: the Social Construction of Power Politics," *International Organization*, 46:2 (1992), 391-425.
14. M. Hakan Yavuz, "Turkic Identity and Foreign Policy in Flux: the Rise of Neo-Ottomanism," *Critique*, 12 (1998), 19-42.
15. Emmanuel Adler argues that the transformation of identities and interests may be the "constructivist dependent variable." Adler, "Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics," *European Journal of International Relations*, 3 (1997), 344.
16. For an excellent analysis of the role of new Islamic bourgeoisie, see "Islamic Calvinists: Change and Conservatism in Central Anatolia," European Stability Initiative (Berlin, September 19, 2005). This paper demonstrates the role of economic activity in the re-imagination of Islam.
17. See: Ahmet Davutoğlu, *Srategic Derinlik: Türkiye'nin uluslararası konumu*

- (Istanbul: Kure Yayınları, 2001); *Küresel Bunalım* (Istanbul: Kure Yayınları, 2002). Also see: Derya Sazak's interview with Davutoğlu, "Sohbet Odası," *Milliyet*, January 13, 2003.
18. Yavuz, *Islamic Political Identity*, p. 255.
  19. This development was first predicted by M. Hakan Yavuz and Mujeeb R. Khan, "A Bridge between East and West: Duality and the Development of Turkish Foreign Policy Toward the Arab-Israeli Conflict," *Arab Studies Quarterly*, 14:4 (Fall 1992), 69-95.
  20. Graham Fuller, "Turkey's strategic Model: Myths and Realities," *The Washington Quarterly*, 27:3 (Summer 2004), 51-64. Foreign minister Gul in Jordan in June 2003: "The Turkish experience might serve as a source of inspiration for some other countries. This experience is about an effort to achieve democracy, civil rights and liberties, respect for the rule of law, civil society and gender equality. Our Turkish experience proves that national and spiritual values can be in perfect harmony with contemporary standards of life. We believe that integration with the world is not possible without harmonizing our values and traditions with modernity. The alternative to this way is isolation and desperation." Hüseyin Bağcı and Saban Kardaş, "Post-September 11 Impact: The Strategic Importance of Turkey Revisited," in Idris Bal (ed.), *Turkish Foreign Policy in Post-Cold War Era* (Boca Raton: Brown Walker Press, 2004), pp. 421-455.
  21. Ahmet Tasgetiren, "Kippa Takmak," *Yeni Şafak*, May 2, 2005; Nuray Mert, "İslam Ülkesi," *Radikal*, April 26, 2006.
  22. Ozkoç said "Turkey is neither an Islamic state nor an Islamic country." (*Türkiye bir İslam devleti de, bir İslam ülkesi de değildir*).
  23. M. Hakan Yavuz, "İslam and Europeanization in Turkish- Muslim Socio-Political Movements," in Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (eds.), *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 225-255; Hasan Kösebalaban, "Turkey's EU Membership: A Clash of Security Cultures," *Middle East Policy*, 9:2 (2002), 130-46.
  24. Onur Atalay, *Kızıl Elma Koalisyonu: Ulusalcılar, Milliyetçiler, Kemalistler* (Istanbul: Paradigma Yayınları, 2006), pp. 73-94.
  25. M. Hakan Yavuz and Mujeeb R. Khan, "Turkey and Europe: Will East Meet West?," *Current History*, 103:676 (November 2004), 389-393.

26. For detailed statements of the anti-EU radical Islamist arguments, see Kenan Alpay (ed.), *Avrupa Birliği ve Müslümanlar* (Istanbul: Özgür-der, 2002). In 2002, seventy-five pro-EU groups and associations, including liberal and Islamic foundations, formed the *Avrupa Hareketi 2002* (Movement for Europe 2002).
27. On the impact of the Bosnian genocide on Turkish public opinion and national identity see Mujeeb R. Khan, "Bosnia-Herzegovina and the Crisis of the Post-Cold War International System," *East European Politics and Societies* (Fall 1995).
28. Lastly, some communities, especially those of Fethullah Gulen's followers, have advocated integration with the host country by creating their own "Islamic" parallel society. Gulen advises his followers to settle where they "migrate," buy houses, establish permanent residence and find decent full-time jobs. The idea is to become a part of the public culture, of course without losing their Islamic identity, in order to represent Islam in these societies.
29. Kalaç vs. Turkey (App. No. 20704/02, judgment, 23 June 1997).
30. Karaduman vs. Turkey (App. No. 16278/90, inadmissibility decision, 3 May 1993).
31. Saban Taniyici, "The Transformation of Political Islam in Turkey: Islamists' Welfare Party's Pro-EU Turn," *Party Politics*, 9:4 (2003), 463-483.
32. Barry Buzan and Thomas Diez, "Turkey and the European Union: Where to from Here," *Survival*, 41:1 (1999), 41-57.
33. Vincent Boland, "Eastern Promise," *Financial Times*, December 3, 2004.
34. Mehmet Aydın, "Turkey and the European Union: A Cultural Perspective," in *Turkey and the EU: Looking Beyond Prejudice* (Maastricht: Maastricht School of Management, 2004), pp. 56-66. The proceedings of this symposium have a number of very interesting essays.
35. Owen Matthews and Lorian Holland, "Islam's Happy Faces," *Newsweek*, Dec. 27-Jan. 3, 2005.
36. <http://www.AKP-arti.org.tr/programeng3.asp>
37. Angela Merkel, *Deutsche Welle*, February 16, 2004. In the same speech Merkel also argued that "Christian Democrats have no desire to close the door on Turkey ... and the CDU does not see the EU as a club of Christians ... Turkey does not fit into the EU because it is 'culturally different'." By culture Merkel means Islam. In her interview she said: "Much will depend on what path

Turkey chooses for itself. ... [I]t's not about religion. But it does play a role that Islam had not experienced the Enlightenment." *Suddeutsche Zeitung* (Munich), December 16, 2004 (translation by FBIS).

38. Dilek Kurban, "Confronting Equality: The Need for Constitutional Protection of Minorities in Turkey's Path to the European Union," *Columbia Human Rights Law Review*, 151:35 (2003), 151-214.

۳۹. به رغم این تغییرات، در کشورهای مختلف اروپایی مقاومت شدیدی در برابر عضویت ترکیه وجود دارد. استدلال محافل مخالف در این کشورها الزام حمایت گسترده‌ای از کشاورزان، نظام آموزشی و حمل و نقل ترکیه به دلیل وجود مناطق توسعه نیافته در ترکیه و شرح بالای بیکاری در این کشور است. نگرانی از اغتشاشات کارگری و نیز ترس از اسلام و «غراب» با این کشور نیز وجود دارد. پذیرش کشوری بدون حضور در تجربه «رنسانس» و «روشنگری» - بنیان هویت اروپایی - چالش بزرگی برای اروپا به حساب می‌آید. در عین حال، بسیاری از سیاستمداران اروپایی به خوبی آگاه‌اند که «نه» گفتن به ترکیه نیز می‌تواند این کشور را بیش از پیش به درون سوق دهد، و چه‌بسا بسیاری از مسلمانان این «نه» را به سان نشانه‌ای از تبعیض دینی تفسیر و تعبیر کنند.

40. David Hannay, *Cyprus: The Search for a Solution* (New York: I. B. Tauris, 2005). For the international treaties that founded the Republic of Cyprus, see <http://www.cyprus-conflict.net/ Treaties%20-1959-60.htm>

41. M. Hakan Yavuz, "Cyprus and International Politics," *The Cyprus Review*, 4:2 (Fall 1992), 135-143.

42. <http://www.tcea.org.uk/Annan-Plan-For-Cyprus-Settlement.htm>

۴۳. یونانی‌های قبرس به چهار دلیل بر ضد رفراندوم رأی دادند: برنامه کوفی عنان راه‌حلی برای آینده سکنته ترک، که بعد از عملیات نظامی ۱۹۷۴ به قبرس کوچ کرده بودند، نداشت؛ در این برنامه، به نحوی غیرمتناسب کرسی‌های پارلمانی زیادی در اختیار ترک‌های قبرس قرار گرفته بود؛ جزیره غیرنظامی اعلام نشده و در آن حضور ۶۰۰ نیروی نظامی ترک پذیرفته شده بود؛ قید مربوط به حق بازگشت نیز، از آن رو که تنها بازگشت ۲۰ درصد یونانی‌های قبرس به منطقه ترک‌نشین، ظرف یک دوره بیست و پنج ساله مجاز دانسته شده بود، غیرعادلانه به حساب می‌آمد.

44. Senem Aydın Düzgüt, *Seeking Kant in the EU's Relations with Turkey* (Ankara: TESEV, 2006).

45. George Parker, "France in Threat to Turkey's EU hopes," *Financial Times*, July 22, 2007. Sarkozy reiterated his position in the following interview:

TNI: Do you think that Turkey, if it meets the conditions set by the EU, has a place in Europe?

NS: Whether Turkey meets the conditions for entry or not does not solve the problem. On this matter, I have always been clear: I do not think Turkey has a right to join the European Union because it is not European. But just because Turkey should not become a member of Europe does not mean that it should be shunned by Europe. Who could seriously argue that the closeness of links between Turkey and Europe, which are the fruit of a long common history and a sincere friendship, should be destroyed if Turkey did not enter the EU? Turkey is a great country that shares a number of our interests and our values. Therefore we must strengthen our ties with the country through a "privileged partnership." But we should go further and offer to the countries in the Mediterranean the establishment of a "Mediterranean Union," in which Turkey would be a natural pivot. This Union would work closely with the EU. It could organize periodic meetings between its chiefs of states similar to the model of the G8. There could be a Mediterranean Council, like the European Council. The foundations of this area of solidarity and cooperation would be a common immigration policy, commercial and economic development, the promotion of the rule of law, the protection of the environment and the promotion of co-development, with, for example, the creation of a Mediterranean investment bank based on the model of the European version. (Retrieved from: <http://washingtonrealist.blogspot.com/2007/04/sarkozy-turkey-and-eu.html>)

۴۶. در یک گزارش منتشر نشده حزب عدالت و توسعه با عنوان «پروژه ترکیه» آمده است: «به اعتقاد ما ترکیه می‌بایست خلأ قدرت در خاورمیانه — ناشی از سقوط امپراتوری عثمانی — را پر کند و به بازیگری فعال در خاورمیانه و نواحی پیرامونی آن مبدل شود. ما بر این باوریم که ترکیه بدون مبدل شدن به قدرتی امپریالیستی در خاورمیانه قادر به حل مشکلات خود نخواهد بود. راه دیگری برای استقرار صلح و ثبات در منطقه وجود ندارد.»

۴۷. پیش‌نویسی از قانون اساسی مصوب دو حزب کردی در سال ۲۰۰۲، با لحاظ منطقه نفت‌خیز کرکوک، به پایتختی شهر کرکوک، در کردستان عراق و درخواست استقرار واحدهای نظامی کردی (پیش‌مرگان) در آن، خارج از نظارت دولت مرکزی این کشور، سودای توسعه سرزمینی داشت و دال بر اغراض جدایی‌خواهی اکراد عراقی بود. با پیشرفت مراحل خودگردانی اکراد با سودای استقلال از عراق، بر نگرانی‌های آنکارا بیش از پیش افزوده شده است. آنکارا نگران احتمال حمایت بین‌المللی از ایجاد کردستان مستقل و تهدیدات ناشی از آن نسبت به وحدت ملی و تمامیت ارضی ترکیه است.

48. Ilene R. Prusher, "New Turkish Leader Lifts US Hopes," *The Christian Science Monitor*, March 10, 2003.
49. General Ozkök's statement, *Milliyet*, August 26, 2004.
50. Recep Tayyip Erdoğan, "My Country is Your Faithful Ally and Friend," *The Wall Street Journal*, March 31, 2003.
51. Prime Minister Ibrahim Jaafari made his first official visit to Turkey. He and the ministers of finance, industry, oil, electricity and water held bilateral talks with their Turkish counterparts on May 19, 2005.

## بحران سیاسی و انتخابات سال ۲۰۰۷

این فصل به شناسایی دلایل اجتماعی-سیاسی، نقش آفرینان، و نتایج بحران سیاسی آوریل ۲۰۰۷ و تأثیر آن بر انتخابات سراسری ژوئیه ۲۰۰۷ در ترکیه می‌پردازد. رهبری حزب عدالت و توسعه، بخش سکولار فعال در جامعه مدنی و سامان‌دهنده مجموعه نشست‌هایی به هواداری از جمهوری، قوه قضاییه سکولار، و ارتش پاسدار نظام کمالیست نقش آفرینان این جریان بودند. سه دلیل مهم برای آنچه می‌توان آن را بحرانی «نخبه-محور» خواند وجود داشت: ناسازگاری بر سر اصول بنیادین جمهوری، نگرانی‌های ارتش، و واهمه بخش سکولار جامعه مدنی. من، برای فهم دلایل بحران، با تمرکز بر انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۷، ابتدا به بررسی ناسازگاری بین حزب عدالت و توسعه و بخش کمالیست بر سر نقش و معنای اصول بنیادینی چون سکولاریسم و ناسیونالیسم خواهم پرداخت. در بخش دوم نیز بسیج جامعه مدنی سکولار در ماه‌های آوریل دهه ۲۰۰۷ را تحلیل کرده و مطالبات و هویت شرکت‌کنندگان را مورد بررسی قرار خواهم داد. با توجه به یادداشت اینترنتی مورخ ۲۷ آوریل ۲۰۰۷ نظامیان-واجد تقریباً تمامی انتقادات قرائت کمالیستی از سکولاریسم و ناسیونالیسم، تحت عنوان «فریادهای خصمانه» جمود دینی یا ناسیونالیسم جدایی طلب کردی-تحلیل نقش ادعاهای



هویت-محور کردی و گسترش جنبش گولن نیز برای فهم مداخله ارتش در فراگرد انتخابات ریاست جمهوری حائز اهمیت است. بخش نهایی این فصل نیز به تجزیه و تحلیل نتایج انتخابات سال ۲۰۰۷ اختصاص دارد.

ترس و نگرانی کمالیست‌ها در برداشت آنان از سکولاریسم و ناسیونالیسم، به عنوان اصول پایه‌ای جمهوری ترکیه، ریشه داشت. بحران در آوریل ۲۰۰۷، پایان دوره هفت ساله ریاست جمهوری احمد نجات سزر آغاز شد. از منظر نهاد کمالیستی، سزر در فراگرد مخالفت با اسلامی شدن حکومت نقش اساسی داشت. رهبری حزب عدالت و توسعه نیز سزر را مانع اصلی در برابر نصب مهره‌های کلیدی دیوان‌سالاری، تمرکززدایی از قدرت و دموکراتیزاسیون و لیبرالیزاسیون بیش‌تر نظام تلقی می‌کرد. بسیاری از کمالیست‌ها نگران بودند که نامزدی عبدالله گل برای پست ریاست جمهوری، با توجه به امکان بهره‌گیری از دیوان‌سالارانی با گرایش اسلامی در سطوح عالی، به اسلامی شدن دولت منجر شود.

علاوه بر ترس از اسلامی شدن دولت، نگرانی عمده‌ای نیز از تحولات سیاست‌ورزی کردی وجود داشت. ارتش ترکیه نگران تحولات بالقوه در عراق، از قبیل تشکیل یک دولت کردی (کردستان) بود که احتمالاً منطقه نفت‌خیز کرکوک عراق را نیز دربرگیرد. نظامیان نگران بودند که تحول احتمالی یاد شده موجب تضعیف وحدت ملی و تمامیت ارضی ترکیه شود. ارتش معتقد بود که دولت حزب عدالت و توسعه یا از نتایج بلندمدت چنین تهدیدی آگاه نیست و یا قصد دارد مسئله کردی را از طریق تغییر رژیم (ملت-دولت) در ترکیه حل و فصل کند. ارتش همچنین نگران از دست دادن استقلال و آزادی عمل خود در زمینه‌های تدارکات، ترفیعات و بودجه و نیز رخنه اختلافات عقیدتی در آن راه موازن کپنهاک و فرآیند عضویت در اتحادیه اروپایی بود. افزون بر آن بیم اقدامات احتمالی برای حصر امتیازات اجتماعی و اقتصادی نظامیان را، که دهه‌ها از آن برخوردار بودند، نیز داشت. ارتش در سال ۲۰۰۶ با انتصاب یاشار بویوک‌کانت به عنوان رئیس ستاد کل آن در

پاسداری از امتیازات و نقش سیاسی خود جسارت و اعتماد به نفس بیش‌تری یافته بود. استقلال رأی و جسارت برخی گروه‌های اسلامی، به‌خصوص جامعه فتح‌الله گولن، در بطن دیوان‌سالاری و تجارت نیز عامل دیگری برای ترس و نگرانی سکولارها به حساب می‌آمد. (۱)

### رویدادهای منتهی به انتخابات ریاست جمهوری

نخست‌وزیر اردوغان در بهار سال ۲۰۰۷ و تنها بیست و چهار ساعت قبل از رأی‌گیری در پارلمان، بدون هیچ مشورتی در درون و بیرون حزب خود، گل را که در آن زمان وزیر خارجه بود، برای تصدی ریاست جمهوری نامزد کرد. سکولارها، ژنرال‌ها، بسیاری از دانشگاه‌ها و دادگاه‌ها برای متوقف ساختن این فراگرد به جنب و جوش افتادند. احزاب راست میانه (حزب راه راست محمد آگار و حزب مام وطن ارکان مومجو) و نیز حزب سکولار و چپ اپوزیسیون (حزب جمهوریت خلق دِنیز بایکال) در ۲۶ آوریل انتخاب رئیس‌جمهوری را تحریم کردند. ژنرال‌ها نیز در تاریخ ۲۷ آوریل، با انتشار بیانیه شدیدالحنی در وب‌سایت رسمی نیروهای مسلح ترکیه تهدید کردند که در صورت لزوم برای محافظت از ماهیت سکولار جمهوری دولت را سرنگون خواهند کرد:

مباحث مرتبط با سکولاریسم کانون مشکل به وجود آمده در انتخابات ریاست جمهوری است. مشاهده شده که برخی محافل با قصد اخلال در ارزش‌های اساسی جمهوری ترکیه، به‌خصوص سکولاریسم، تلاشی بی‌حدومرز دارند و اخیراً نیز بر تلاش‌هایشان افزوده‌اند. آنان ضمن پافشاری بر بازتعریف ارزش‌های بنیادین جمهوری، قصد دارند تا مراسمی متفاوت را، جایگزین جشن‌های ملی ما که نماد وحدت و همبستگی ملت ما هستند سازند. دست‌اندرکاران این تحرکات، ضمن به چالش کشیدن حکومت از این طریق، ابایی از بهره‌برداری از احساسات مقدس دینی مردم ما ندارند و

می‌کوشند تا اهداف واقعی خود را ورای نقاب دین پنهان سازند... کسانی که مخالف این گفته رهبر بزرگمان، مصطفی کمال آتاتورک، «سعادت‌مند کسی است که می‌گوید 'من یک ترک هستم'» هستند دشمن جمهوری ترکیه‌اند و همواره دشمن خواهند ماند. نیروهای مسلح ترکیه همچنان برای پیشبرد رسالت قانونی خود و در راستای پاسداری از خصلت تغییرناپذیر جمهوری ترکیه عزم راسخ دارند و به آن وفادارند.

این بیانیه به مباحث سیاسی عمده‌ای دامن زد و موجب دوقطبی شدن جامعه بین ارتش و هواداران حزب عدالت و توسعه شد. حزب مخالف اصلی در ۲۸ آوریل نتیجهٔ انتخاب اولیه را به دادگاه قانون اساسی ارجاع داد. دادگاه قانون اساسی نیز، متأثر از بیانیهٔ مورخ ۲۷ آوریل ارتش و تظاهرات بزرگ مردمی در آنکارا و استانبول، رأی پارلمان به گل را، با تمسک به برخی ملاحظات فنی دال بر فقدان نصاب دو سوم اکثریت، باطل ساخت؛ در حالی که رویهٔ قانونی محکمی برای حضور اکثریتی در حد سه‌چهارم نمایندگان در پارلمان وجود نداشت. اردوغان رأی دادگاه را «گلوله‌ای به قلب دموکراسی» خواند. گل در مواجهه با این مخالفت‌ها از نامزدی صرف‌نظر کرد و اردوغان نیز، ضمن درخواست برگزاری انتخابات پیش از موعد، تغییراتی را در قانون اساسی، به قصد زمینه‌سازی برای انتخاب رئیس‌جمهور از طریق آرای مستقیم عمومی، پیشنهاد کرد. این تغییرات بحران ترکیه را عمیق‌تر کرد و بالقوه قادر بود تا به مجموعه‌ای از بحران‌های قانون اساسی بعد از انتخابات سراسری ۲۲ ژوئیه ۲۰۰۷ دامن بزنند. در چارچوب تغییرات پیشنهادی، رؤسای جمهوری آینده، به جای یک دورهٔ هفت سالهٔ غیرقابل‌تمدید کنونی، برای یک دورهٔ پنج سالهٔ قابل‌تمدید برای پنج سال برگزیده می‌شدند. این پیشنهاد همچنین دورهٔ نمایندگی مجلس را به چهار سال و حد نصاب آن را نیز از ۳۶۷ به ۱۸۴ کاهش می‌داد. پارلمان تغییرات قانون اساسی را تصویب کرد اما رئیس‌جمهور سزر در ۲۵ مه ۲۰۰۷ این مجموعه را به دلایلی وتو کرد. وی

پس از رأی مجدد پارلمان به این بسته، با ارجاع آن به رفراندومی دربارهٔ اصلاحیهٔ پیشنهادی و گزینش رئیس‌جمهور از طریق آرای عمومی، از دادگاه قانون اساسی بطلان این مصوبه را درخواست کرد. در این میان حزب جمهوریت خلق نیز در ۳ ژوئن ۲۰۰۷ از دادگاه قانون اساسی خواست تا بستهٔ اصلاحی را، به دلیل نقض آیین‌نامهٔ پارلمان در جریان تصویب آن، لغو کند. دادگاه نیز با رأی خود بر ضد درخواست‌های حزب جمهوریت خلق و سِزِر راه را برای برگزاری رفراندومی در اکتبر ۲۰۰۷ گشود. (۲)

انگیزهٔ اصلی ورای این بحران دشمنی نهاد کمالیستی با حزب عدالت و توسعه و مخالفت آن با شیوهٔ اردوغان در مدیریت فرآیند انتخاب رئیس‌جمهور بود. آن‌ها اردوغان را متهم کردند که گروه پارلمانی حزب خود را جایگزین ماهیت همیارانهٔ جامعه ترکیه ساخته است. احساس آن‌ها این بود که حزب عدالت و توسعه تلاشی برای برقراری پیوند با بخش‌های متفاوت جامعه صورت نداده و در برابر با اتکا به حلقهٔ بستهٔ مشاوران خود بر «جاذبه» ماهوی سیاست‌ورزی جمع‌گرا تکیه کرده است. در مجموع گروه‌های سکولار برخوردار از اعتماد به نفس، به خصوص اقلیت علوی، از فراگردهای سیاسی و اجتماعی در جریان، احساس تهدید کردند. در حالی که دولت قاعدهٔ کلی ضرورت ایجاد تعلق خاطر و هم‌زیستی بین گروه‌های مختلف را نادیده گرفته بود، انتخابات ریاست‌جمهوری به محملی برای بسیج عمومی، هم در سطح نخبگان و هم در سطح عمومی، مبدل شد.

اردوغان احتمالاً در نامزدی گل، وزیر خارجهٔ خود که از جنبش دیدگاه ملی اربکان برخاسته بود، برای پست ریاست‌جمهوری بی‌گدار به آب زده و چشم بر مقاومت سکولار/ناسیونالیستی و اهمیت ریاست‌جمهوری برای نهاد کمالیستی - به مفهوم نقش آن در محافظت از «خلوص رژیم» - بسته بود. از نگاه جامعهٔ مدنی و نهاد سکولار، امکان این‌که حزبی چون عدالت و توسعه با همهٔ ریشه‌های اسلامی خود، بتواند تحت نظارت دقیق ارتش و رئیس‌جمهور بر کشور حکم براند وجود دارد. مقرر ریاست‌جمهوری نه فقط

«خانه آتاتورک» که واپسین پاسگاه دفاع از قرائت آنان از ماهیت سکولار حکومت ترکیه است. تلاش اردوغان برای نامزدی گل به عنوان رئیس جمهور بعدی ترکیه، فارغ از فراهم آمدن اجماعی اجتماعی بر سر آن، به افزایش بیش از پیش مداخله نظامیان در سیاست ورزی به قصد خلاصی از دولت حزب عدالت و توسعه منتهی شد.

ارتش، دوشادوش قوه قضائیه سکولار و دانشگاه‌ها، به دلایل مختلف در برابر انتخاب گل به عنوان رئیس جمهور مقاومت نشان داد. رئیس جمهور در نظام ترکیه اقتداری قابل توجه در وتوی قوانین و نصب مقامات عالی دارد. وی اختیار نصب قضات دادگاه قانون اساسی و اعضای شورای عالی آموزش و همچنین رؤسای دانشگاه‌ها، قضات عالی و مدیریت کل رادیو و تلویزیون ترکیه را نیز دارد. رئیس جمهور همچنین فرمانده کل نیروهای مسلح و رئیس شورای عالی امنیت ملی است و در غیاب پارلمان می‌تواند شرایط اضطراری و حتی جنگ، اعلام کند. او به عنوان فرمانده کل قوا نقش مهمی در ترفیع ژنرال‌ها دارد و می‌تواند افسرانی را که با وحدت ایدئولوژیکی (کمالیسم) و انسجام ارتش مخالفت ورزیده‌اند برکنار سازد. ارتش که در دوران تصدی رئیس جمهور سزر مناسبات کاری مناسبی با نهادهای سیاسی برقرار کرده بود، کسی را بر این مسند نمی‌پسندید که فارغ از مواضع عقیدتی (غیرکمالیستی) پای در بند خصلت‌های کمالیستی سکولاریسم و ملت‌سازی داشته باشد. ژنرال بویوک‌کانت در ۱۲ آوریل ۲۰۰۷ به گروهی از روزنامه‌نگاران گفته بود که ارتش انتظار دارد رئیس جمهور جدید فردی باشد که واقعاً به اصول جمهوری احترام بگذارد نه این‌که تنها به آن تظاهر کند. اردوغان به ملاحظه ارتش، که بخش سکولار نیز با آن هم‌باور بود، در افشای نام نامزد ریاست جمهوری تا آخرین دقایق تأمل کرد. از آن‌جا که فردی چون گل - منتقد کمالیسم و ریشه‌دار در ایدئولوژی اسلامی - به هیچ‌وجه مطلوب ارتش نبود، تلاش‌های اردوغان برای تصرف این جایگاه اقدامی مخل ساز و کارهای حفظ موازنه در حکومت و تلاشی برای تغییر ماهیت سکولار آن تلقی می‌شد.

در واکنش به این اقدام، شماری از سازمان‌های جامعه مدنی مخالف حزب عدالت و توسعه به یکدیگر پیوستند و تظاهراتی را در آنکارا، استانبول، مانيسا، کاناک کاله، ازمیر و سامسون برگزار کردند، که به «میتینگ‌های جمهوریت» مشهور شد. این تظاهرات که بیش از یک میلیون نفر در آن شرکت داشتند، موازنه ظریف بین نظامیان سکولار، دولت حزب عدالت و توسعه و بخش‌های مختلف جامعه را در هم ریخت.

### میتینگ‌های جمهوریت

بسیج تظاهرکنندگان از آن‌رو بود که باور داشتند: (۱) تهدیدی اسلامی در برابر شیوه زندگی سکولار آنان به وجود آمده است، (۲) دولت حزب عدالت و توسعه به شدت از اکراد جانبداری می‌کند و به قصد همسازی با مطالبات سیاسی کردی در پی تغییر اصول بنیادین جمهوری است، و (۳) دولت نسبت به هویت و علایق ترکی وفادار نبوده و دست‌نشانده عوامل جهانی است. در مجموع، تظاهرکنندگان دولت حزب عدالت و توسعه را تهدیدی در برابر موجودیت ساختار دولت-ملت میراث کمالیستی می‌دانستند.

تظاهرات توده‌ای یاد شده بازتاب‌دهنده ناسازگاری پدید آمده در فرآیند هم‌زیستی با «نقش‌آفرینان و صدا‌های جدید» در فضا‌های عمومی بود. ترکیب عملگرایانه سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال اوزال با جنبش اسلامی اهمیت بافت کهنه اجتماعی و پویایی طبقاتی ذاتی آن را فرو کاسته و فرصت‌های نوینی در اختیار گروه‌های حاشیه‌ای قرار داده بود. بورژوازی آناتولیایی از فضا‌های فرصت سال‌های ۱۹۹۰ در راستای تحکیم منافع خود، رودرروی ائتلاف برتر طبقاتی بین بورژوازی کلان شهری (انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه) و نهاد سکولار نظامی سود جسته بود. هر چند انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ترکیه بعد از انتخابات سال ۲۰۰۲ با موضع‌گیری بر ضد نظامیان بر «حکمرانی خوب و شفافیت» در برابر

سکولاریسم نظامی تأکید کرد. این دگردیسی اجتماعی موجب انتقال سیاسی قدرت از احزاب سکولار به احزاب اسلامی و حزب میانه‌رو و اسلام‌گرای عدالت و توسعه شده بود. هر چند برداشت حزب عدالت و توسعه از سیاست‌ورزی همچنان مقید به کاهش نقش حکومت و برقراری چارچوبی نهادی برای پیشبرد سیاست‌های اقتصادی نو-لیبرال بود.

چهار راه‌پیمایی بزرگ در اوایل ۲۰۰۷ نقش مهمی در بسیج بخش‌های عمده جامعه ترکیه داشتند. در عین حال که این راه‌پیمایی‌ها از طرف افسران بازنشسته ارتش، انجمن‌های تندرو کمالیست و گروه‌هایی از زنان سکولار سازماندهی شده بود، اکثریت تظاهرکنندگان از طبقه میانه بودند که در برابر تهدیدهای به وجود آمده نسبت به سبک زندگانی خود واکنش نشان می‌دادند. طبقه میانه کمالیست با طبقه بازرگان سنتی که معمولاً به احزاب راست میانه رأی می‌دهد، تفاوت بسیار دارد. (۳) طبقه میانه کمالیست از بطن اقتصاد خدماتی برخاسته و دربردارنده آحادی از حقوق‌دانان مستقل، مهندسان، پزشکان و عناصر حرفه‌ای در بخش‌های رایانه، بانکداری و بیمه در اقتصاد است. آنان بر فردباوری و استقلال فکری تکیه می‌کنند و بیش از حکومت شبکه‌های هم‌بسته قومی، قبیله‌ای و دین-محور بر حاکمیت و رسمیت قانون تأکید دارند. این طبقه از جهت‌گیری کشور تحت حکومت حزبی اسلام‌گرا - حتی میانه‌رو چون حزب عدالت و توسعه - احساس ناامنی می‌کنند. (۴)

ترس مشترک در میان تظاهرکنندگانی که شیوه زندگی مدرن خود را در معرض تهدید می‌دیدند، به چشم می‌خورد. آن‌ها به خصوص اشاره به موازین جدید انتصابات و جابه‌جایی اجتماعی داشتند. به عنوان مثال، آیدن، معلم مدرسه‌ای از سینه گفته بود:

من مدیر یک دبیرستان بودم. وقتی حزب عدالت و توسعه به قدرت رسید، مرا از پست ریاست برکنار کردند و آموزگاری را که تنها سه ماه تجربه تدریس

داشت و کارمند سابق مدیریت امور دینی بود، به جایم تعیین کردند. در نظام قدیم برای احراز پست ریاست سابقه پنج سال تدریس، گذراندن دو آزمون مقررات اداری و نیز شرکت در دو نشست آشنایی ضروری بود. حزب عدالت و توسعه این ساختار منظم و پابرجا را برهم زده تا بتواند هواداران خود را، با گرایشات اسلامی، در مدارس بگمارد. هر چند شورای دولت علیه تغییر مقررات رأی داده، حسین جلیک، وزیر آموزش که خود مقالاتی در رابطه با جنبش نور دارد، تقریباً همه پست‌های اداری را با پیروان جامعه گولن پر کرده است.

آن‌ها به نتایج بلندمدت سیاست‌های محافظه کارانه حزب عدالت و توسعه که در صدد اسلامی کردن تدریجی جامعه ترکیه است تأکید داشتند. به این ترتیب احساس ناامنی ملاتی بود که تظاهرکنندگان خشمگین از سیاست‌های حزب عدالت و توسعه در راستای دگرگون‌سازی جامعه و حکومت را با هم متحد می‌ساخت. اردوغان در پر کردن شکاف بین هسته دینی ترکیه و ترک‌های سکولار ناکام بوده و سیاست‌های او احساس قرار گرفتن در محاصره اسلام‌گرایی را در میان سکولارها تقویت کرده است.

این نخستین بار در تاریخ ترکیه بود که شهروندان عادی و جامعه مدنی در چنین گستره‌ای برای دفاع از سبک زندگی و خصلت کمالیستی حکومت و جامعه به خیابان‌ها ریخته بودند. شعارهای متعارف از این قرار بود: «ترکیه سکولار است و سکولار می‌ماند!»؛ «نه شریعت، نه کودتا!»؛ «به ما نگاه کنید! ما را بشمارید! ما چند نفر هستیم؟»

تظاهرکنندگان شماری فراوان از مدرن‌ترین، سکولارترین و غرب‌گراترین بخش‌های کشور بودند. البته مناقشاتی نیز در این تظاهرات به چشم می‌خورد. این احساس در میان ترک‌های ناسیونالیست (عمدتاً قومی) وجود داشت که حزب عدالت و توسعه در حالی از اتحادیه اروپایی برای مقابله با نهاد کمالیستی بهره‌برداری می‌کند؛ که اتحادیه اروپایی، و در کنار آن آمریکا، تنها



به منافع ملی خود فکر می‌کند و نه به سکولاریسم و مدرنیته در ترکیه! آن‌ها معتقد بودند این کشورها در عین حال که مدعی طرفداری از سکولاریسم و لیبرالیسم هستند، غالباً در قبال حقوق دین‌داران ناشکیبایند و بر تناقض میان دفاع از آزادی‌ها به سبک غربی از سویی و دفاع از مداخله افسران نظامی غیرمنتخب در سیاست‌ورزی غیرنظامی از سوی دیگر چشم می‌بندند. پندار تظاهرکنندگان همچنین این بود که آمریکا با سودجویی از نمونه ترکیه، قصد تجربه‌اندوزی از روند تکاملی جنبش‌های اسلامی را دارد. به باور تظاهرکنندگان دولت‌های اروپایی و آمریکا تعامل با حزب عدالت و توسعه را، از آن‌جا که رهبری آن، در واهمه تحقق کودتای نرم دیگری از سوی نهاد کمالیستی، وابسته به واشنگتن و غرب است، آسان‌تر از کار کردن با بخش‌های سکولار جامعه می‌دانند.

### نگرانی‌های نظامیان: جدایی‌خواهی کردی و جامعه گولن

ارتش در بحران آوریل ۲۰۰۷ چون یک حزب اپوزیسیون عمل کرد. برای فهم واکنش نظامیان به انتخابات ریاست جمهوری، اجزای پیکربندی نیروهای داخلی و خارجی می‌بایست مورد بررسی قرار گیرد. ارتش به شدت نگران تجزیه‌طلبی کردی و چالش جنبش‌های اسلامی، بالاخص جامعه گولن، بود. افزون بر آن، هم فعالان کردی و هم اسلام‌گرایان برای بازتعریف اصول بنیادین جمهوری به گفتمان اروپایی-محور حقوق بشری و نیز اشغال عراق توسط آمریکا متوسل می‌شدند. از این رو تجزیه و تحلیل ذهنیت نظامیان در فهم سیاست‌ها و راهبردهای آنان رودرروی چالش‌های کردی و اسلامی، اهمیت تام دارد.

ارتش نقش تعیین‌کننده در استقرار جمهوری و شکل‌گیری هویت ترک داشته است. (۵) ژنرال‌ها سکولاریسم را دارویی برای پیشگیری از فروپاشی اجتماعی منبعث از فرقه‌گرایی و قوم‌محوری و نیز محملی برای سامان‌دهی هویت ملی می‌دانند. ارتش به شدت نسبت به سکولاریسم حساس است و آن

را اصل محوری جمهوری و جانمایه ملت‌سازی مدرن آن می‌داند. خشونت‌های فرقه‌ای و قومی در عراق نیز بر حساسیت ارتش نسبت به اصول هویت ملی و سکولاریسم افزوده است. ارتش با لحاظ میراث فروپاشی امپراتوری عثمانی چنین می‌پندارد که حکومت‌های چند قومی و چند دینی هم‌زیستی‌گرا<sup>۱</sup> ماندگار نیستند و همواره زمینه‌ساز مداخله خارجی در امور داخلی بوده‌اند و سرانجام به نابودی حکومت منتهی شده‌اند. (۶) ارتش برای پرهیز از فروپاشی بالقوه حکومت، بر وحدت تجزیه‌ناپذیر ملی و پاسداری از ملتی همگن، به مدد سکولاریسم و ناسیونالیسم ترک، پای می‌فشارد. بنا به برداشت نظامیان، مدرنیته همان فراگرد ملت-دولت‌سازی سکولار است. ایلکیر باسبوگ معتقد است، «خلق دولت-ملت ترک ذات و جانمایه اصلاحات آتاتورک است... برداشت آتاتورک از دولت-ملت شالوده قومی یا دینی ندارد و اصلاحات وی دولت ملی سکولار را به جای یک جامعه سیاسی دین‌محور می‌نشانند. به این ترتیب باید سکولاریسم را سنگ بنای اصول بنیادین جمهوری دانست.» (۷) هر چالشی رودرروی این جانمایه تهدیدی علیه حکومت تلقی می‌شود. تحرکات اسلامی و کردی همواره دو چالش عمده در برابر پروژه سکولار ملت‌سازی بوده‌اند و نیز هر دو به عنوان دشمن جمهوری شناخته شده‌اند.

آتاتورک هیچ‌گاه ارتش را در نقش پاسدار سکولاریسم و ملت‌سازی تصور نکرده بود. این ارتش بود که این مأموریت «مقدس» را در جریان کودتای نظامی ۱۹۶۱ خاص خود ساخت و با استناد به ماده ۳۵ قانون خدمات داخلی که در آن آمده است: «نیروهای مسلح ترکیه، بنا به تعریف قانون اساسی، مسئولیت پاسداری و دفاع از جمهوری ترکیه را برعهده دارند» خود وظیفه محافظت از سکولاریسم و ناسیونالیسم را رسماً به خود سپرد. از آن زمان،

۱. Consociational، حکومتی که همه گروه‌های دینی، قومی و فرقه‌ای در قدرت نمایندگی و مشارکت دارند و غالباً ساختاری تعیین شده برای مدیریت شکاف‌های اجتماعی در جوامع درگیر با این‌گونه تضادها است.

ارتش با اتکا به دیدگاه سیاسی خاص و حامیان مردمی خود، چون حزبی شبه‌سیاسی رودرروی دولت‌های غیرنظامی اقدام کرده است. هر چند بنا به اجماع ضمنی موجود در جامعه هر زمان کشور مورد تهدید قرار گیرد، وظیفه نظامیان این است تا با مداخله خود از آن دفاع - و به عبارت دیگر کودتا - کنند! با این همه همین جامعه و همین اجماع هرگز بعد از هر کودتا به احزاب هوادار ارتش رأی نداده است. ارتش تقریباً هر ده سال، به قصد خدمت یا مهار این چالش‌ها - در سال‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۱، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۷ - کودتا کرده و در مهار آن‌ها نیز تا حد زیاد موفق بوده است. هر چند در این میان با روش‌هایی غالباً بی‌رحمانه (به خصوص بر ضد اقلیت کرد) پیش‌بینی‌های خود را به جبر محقق ساخته و در نتیجه به تقویت مطالبات ناسیونالیستی و جدایی‌خواهانه کردی دامن زده است. (۸) مناسبات بین ارتش و جنبش سیاسی - اسلامی - جنبش دیدگاه ملی - پایه‌گذاری شده توسط نجم‌الدین اربکان همواره تقابلی بوده است. ارتش در دو کودتا (سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۷) علیه احزاب اسلام‌گرای اربکان شرکت داشته است. از آن‌جا که حزب عدالت و توسعه در بطن جنبش دیدگاه ملی بالیده، ارتش نیز همواره نسبت به مقاصد حزب و رهبری آن - اردوغان، گل و بلند آرنج که از اعضای فعال جنبش اسلامی بوده‌اند - بدگمان بوده است.

وقتی حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۲ به قدرت رسید، با وجود این‌که ریاست ستاد کل ارتش را حِلْمی اوزگک برعهده داشت که یک میانه‌روی دموکرات و مدافع استانداردهای اروپایی در مناسبات نظامی - غیرنظامی بود، بسیاری از فرماندهان نظامی به شدت نسبت به این حزب و اهداف آن سوءظن داشتند. دولت نیز نتوانست از اوزگک برای برقراری مناسبات نزدیک‌تر با ارتش بهره‌برداری کند. نخستین فرصت برای تعامل بین ارتش و دولت بر سر عزم آمریکا برای گشودن جبهه دومی از راه ترکیه به درون عراق پیش آمد. حزب عدالت و توسعه در این میان ارتش را در رابطه با مصوبه پارلمان که جلوی ورود نیروهای آمریکا به ترکیه یا اعزام

نیروهای ترکیه به عراق را گرفته بود، مقصر دانست. (۹) سیاست محوری حزب عدالت و توسعه در داخل و خارج، حصر اقتدار و نفوذ ارتش بوده و همواره توفیق خود را نیز با معیار عقب‌نشینی آن از حوزه سیاست‌گذاری محک زده است. البته این سیاست‌ها بر نظامیان تأثیر منفی داشته و بسیاری از افسران در سطوح میانی به نقد تدریجی موضع ملایم اوزگک نسبت به دولت پرداخته‌اند. (۱۰) از نگاه افسران عالی‌رتبه، دولت حزب عدالت و توسعه ضمن شکوه دائمی از موضع نظامیان در رابطه با عراق، مسئله کردی و جمهوری اسلامی ایران، مسئولیت وخامت مناسبات بین ارتش ترکیه و پنتاگون را نیز بر دوش آنان می‌گذاشت. در مجموع شکاف‌های درونی جامعه ترکیه موجب شده بود که دولت حزب عدالت و توسعه، نظیر مخالفان کمالیست آن در گذشته، آمریکا را متحدی علیه دشمنان داخلی خود بداند و ضمن مخالفت با نقش ارتش در نظام سیاسی ترکیه دست به دامن این کشور شده و مشروعیت خود را در واشنگتن جست‌وجو کند. (۱۱)

### تجزیه‌طلبی کردی

فقدان درک مشترک از منشأ و ماهیت مسئله کردی مشکلی ریشه‌دارتر است. رهبری حزب عدالت و توسعه چالش کردی را منبعث از سابقه اقتدارگرایی کمالیستی دانسته و حتی اکراد را متحد راهبردی خود علیه ایدئولوژی خشک آن به حساب آورده است. از این‌رو، محافل ناسیونالیست نیز اردوغان را متهم کرده‌اند که مشاوران فراوان با پیوندهای کردی دارد. ارتش نیز از نگاه خود چالش تجزیه‌طلبی کردی را در چارچوب تمامیت ارضی، وحدت ملی و الگوی همگن دولت-ملت کمالیست تعریف کرده و در نتیجه راهبردهای آن در مهار این چالش نیز متفاوت بوده است.

دولت حزب عدالت و توسعه همچنین متهم بوده که مایل به توسل به نیروی نظامی (سیاست تهاجمی) علیه حملات پک‌ک نیست. در سال ۲۰۰۶ اردوغان به جمعی از روزنامه‌نگاران گفته بود: «وقتی پک‌ک حمله نمی‌کند،

چه دلیلی برای عملیات علیه آن وجود دارد؟» (۱۲) باسبوغ، فرمانده نیروی زمینی، با اظهارات خود نظر اردوغان را به چالش کشید: «عملیات تهاجمی علیه پکک تا آن زمان که هیچ تروریستی باقی نماند ادامه خواهد یافت.» (۱۳) حزب نیز در واکنش به موضع ستیزه‌جویانه ارتش کوشید تا هنجارها و نهادهای اتحادیه اروپایی را مستمسک مهار آن قرار دهد. (۱۴) برخی محافل نزدیک به دولت در این باره اظهار نظر کردند: «ارتش با بزرگ‌نمایی تهدید پکک و تداوم عملیات نظامی علیه آن دغدغه حفظ قدرت و بودجه خود را دارد.» مسئله کردی به مهم‌ترین سلاح ارتش و حزب عدالت و توسعه برای مشروعیت‌زدایی از یکدیگر مبدل شده و تهاجم آمریکا به عراق و انتقال این کشور به نوبه خود ضربه‌ای سنگین به مناسبات آنان وارد ساخته است. از سوی دیگر با حمله آمریکا حجم عظیمی از تسلیحات وارد عراق شده و پکک نیز از طریق شبه‌نظامیان کرد (پیش‌مرگ‌ها) به این تجهیزات و نیز تاکتیک‌های احتمالی تازه برای جنگیدن با ارتش ترکیه دسترسی یافته است. (۱۵)

### فعالیت‌های جامعه گولن

واکنش ارتش و برخی بخش‌های سکولار به استخدام پیروان فتح‌الله گولن، رهبر میانه‌روی اسلام‌گرا، در پلیس ملی و وزارت آموزش خود منشأ بحرانی حاد بود. یک مقام عالی‌رتبه نظامی طی مصاحبه‌هایی به نکات زیر اشاره کرده بود:

چرخه اسلامی شدن جامعه با حضور گروه‌های مختلف اسلامی و سلسله‌های صوفی کامل شده و ما در حال حاضر شاهد اسلامی شدن نهادها و دیوان‌سالاری دولتی هستیم. این روند شباهت فراوان با اسلامی شدن دیوان‌سالاری پاکستان، به‌خصوص در بخش آموزش و نیروی پلیس آن دارد. آن‌ها البته موفق به رخنه به درون ارتش نشده‌اند. گروهی که در رأس فرایند

اسلامی شدن حکومت قرار دارد جامعه فتح الله گولن است که تقریباً از همه ابزارها، حتی گونه‌های غیراسلامی آن، برای دسترسی به اهداف خود و تسلط بر حکومت استفاده می‌کند. دولت حزب عدالت و توسعه که خود کادر آموزش دیده‌ای در اختیار ندارد، تا حد زیاد متکی به پیروان گولن است. در حال حاضر دانش‌آموختگان مدارس گولن بر آزمون‌های دانشگاهی نیز پنجه انداخته‌اند و بر دیوان‌سالاری نیز چیره خواهند شد. (۱۶)

شماری از دیوان‌سالاران کمالیست نیز انتقاداتی را در خصوص تلاش‌های جامعه گولن برای استفاده از پلیس علیه ارتش مطرح ساخته‌اند. (۱۷) من در مصاحبه‌هایم در آنکارا، برخی افسران عالی‌رتبه ارتش را در مورد ترفیعات صورت گرفته در برخی وزارتخانه‌ها که ریشه در مناسبات با شبکه‌های دینی دارند، مسئله‌دار یافته‌ام. نفوذ جامعه گولن از این طریق منشأ نگرانی عمده در نظامیانی بود که مشابه آن در ارتش را برنمی‌تاییدند. (۱۸)

یاشار بویوکانت، ریاست جدید ستاد مشترک در بحبوحه اختلافات سیاسی میان دولت حزب عدالت و توسعه و ارتش، از نقش سنتی و فعال ارتش در نظام سیاسی دفاع کرده و در مقاومت در برابر سیاست‌های دولت تردیدی نشان نداده بود. پیش از نصب بویوکانت به‌عنوان رئیس ستاد، تبلیغات بی‌رحمانه‌ای - اگر نتوان گفت «نژادپرستانه» - علیه وی به راه افتاد. وی ابتدا متهم شد که «ترک» نیست و بیش‌تر اصل و نسب یهودی / سبئی<sup>۱</sup> دارد. (۱۹) به گفته یک افسر ارتش، «بویوکانت با اتهاماتی که در وب‌سایت‌ها علیه وی منتشر می‌شد، و واقعه سم‌دینلی دستاویز آن‌ها بود، آماج حملات جامعه گولن قرار می‌گرفت.» در رویداد یاد شده نیروهای ویژه امنیتی ترک متهم بودند که در سال ۲۰۰۵ در یک کتابفروشی متعلق به یکی از فعالان پیشین کرد در سم‌دینلی (در وان) بمب‌گذاری کرده‌اند. فرحت سارکایا، دادستان شهر وان که مشهور بود مناسبات نزدیک با جامعه گولن دارد، مأمور

شد تا اتهامات بویوکانت و سه ژنرال دیگر را، در رابطه با سوءاستفاده از مقامشان در تشکیل گروهی غیرقانونی برای دامن زدن به شورش در شهرهای کردنشین با غرض مانع تراشی در برابر تلاش ترکیه برای پیوستن به اتحادیه اروپایی مورد بررسی و تحقیق قرار دهد. در کیفرخواست دادستانی یک گروه شبه نظامی که ادعا می شد از سوی بویوکانت راه اندازی شده متهم بود که با کار گذاشتن بمبی در یک کتابفروشی در سم دینلی موجب کشته شدن یک تن و مجروح شدن چند تن دیگر شده است. (۲۰) برخی نمایندگان حزب عدالت و توسعه نیز با ابراز سوءظن به دست داشتن تندروهای ارتش در این رویداد از کیفرخواست دادستان وان حمایت کردند. مثلاً فاروق اونسال، نماینده حزب عدالت و توسعه از آنکارا، در این رابطه گفته بود: «کیفرخواست دادستان وان کاری صورت داده که از توان ما خارج بوده است.» یک نماینده دیگر حزب عدالت و توسعه، حسن تاشجی از مانیسا نیز یادآور شده بود: «کاری که ما ناتمام گذاشتیم دادستان با اقدام خود کامل کرد. او کار را به انجام رساند.» (۲۱)

به اعتقاد ارتش جامعه گولن تبلیغات زیادی علیه بویوکانت، به قصد جلوگیری از انتصاب او، انجام داده است. واقعیت این بود که جامعه گولن تمایلی به تصدی ریاست ستاد مشترک از سوی بویوکانت نداشت، چون وی در دوران تصدی خود به عنوان فرمانده دبیرستان نظامی کوللی و دانشکده جنگ در آنکارا، برخی دانش آموزان و دانشجویان نزدیک به این جامعه را اخراج کرده بود. تحرکاتی که علیه بویوکانت صورت می گرفت و گزارشات منفی منتشره درباره ارتش جوی علیه گولن در ارتش به وجود آورده بود که در نتیجه آن برخی ژنرال های عالی رتبه دولت حزب عدالت و توسعه را متهم به بهره گیری از جامعه گولن علیه آن می کردند. ژنرال بویوکانت نیز از آن جا که جامعه گولن را مسبب تبلیغات علیه خود در درون پلیس و دولت می دانست و در نتیجه به همدستی آن با دولت حزب عدالت و توسعه شک داشت، بر موضع تقابلی خود افزوده بود. روزنامه پرتیراژ زمان وابسته به جامعه گولن، و

مجله هفتگی نقطه در صدد بودند تا وی را با برخی تشکیلات زیرزمینی متهم به تحریک بی‌ثباتی‌هایی در گذشته مرتبط سازند. دولت نیز از ارتش دفاع نمی‌کرد یا واکنشی در برابر روزنامه‌نگارانی که محرک نشر این بدگمانی‌ها بودند نشان نمی‌داد.

مشکلات با اتحادیه اروپایی نیز در کنار این عوامل زمینه‌ساز یادداشت ۲۷ آوریل ارتش بود و فرصت لازم را در اختیار ارتش قرار می‌داد تا موضع خود را تقویت کند. تصمیم شورای اروپایی در دسامبر ۲۰۰۵ رویدادی کلیدی در این زمینه بود که امیدهای ترکیه برای پیوستن به اتحادیه را بر باد داد. ارتش و بخش‌های عمده‌ای از جامعه ترکیه رفته‌رفته یک‌رنگی اتحادیه اروپایی در پذیرش عضویت کامل این کشور را زیر سؤال بردند و به این ترتیب فضای لازم برای مانور علیه دولت حزب عدالت و توسعه فراهم شد. اتحادیه اروپایی در پی انتخاب نیکولا سارکوزی به عنوان رئیس جمهوری فرانسه اعتبار خود را از نگاه بسیاری از ترک‌ها از دست داد. آمریکا نیز به شدت درگیر پروژه‌های «دموکراتیزاسیون» خود در عراق و افغانستان بود و وقت زیادی برای پرداختن به سیاست‌های ترکیه نداشت. احساسات ضد آمریکایی در ترکیه در حال بالا رفتن بود. به این ترتیب ارتش نیز چندان نگران واکنش‌های بیرونی نسبت به بیانیه خود نبود. در واقع واکنش قابل توجهی نیز نسبت به آن ابراز نشد.

### دگردیسی حزب عدالت و توسعه

تظاهرات انجام شده به موازات اولتیماتوم آوریل ۲۰۰۷ نظامیان آثار سیاسی عمده‌ای بر چشم‌انداز سیاسی ترکیه برجای گذاشت. گل با انصراف از نامزدی به یک «مظلوم» (۲۲) مبدل شد؛ انتخابات زودرس اعلام شد؛ اختلافات میان احزاب سیاسی با شکل‌گیری ائتلافی کامیاب و ائتلافی ناکام پایان گرفت؛ و اردوغان تغییراتی بنیادین در فهرست نامزدهای جدید نمایندگی صورت داد. وی تقریباً تمام نمایندگان را که گرایش‌های اسلامی



داشتند، (۲۳) و نیز همه عناصر منتقد در حزب، از قبیل ارتوگرول یالچن بایر، را که به «وجدان اخلاقی» حزب شهرت داشت، از این فهرست حذف کرد. (۲۴) اردوغان در تلاشی، تاکنون ناموفق، برای راضی کردن منتقدان سکولار / کمالیست، افرادی با پیشینه چپ‌گرایی، سه روشنفکر از جامعه علوی و شماری از زنان را به قصد دفع اتهاماتی که حزب عدالت و توسعه را «حزب جامعه دینی - سیاسی» می‌نامیدند نامزد کرد. (۲۵) وی شمار قابل توجهی از نمایندگان حزب عدالت و توسعه از جنبش دیدگاه ملی اربکان را در تلاشی برای تغییر دیدگاه‌هایی که حزب را بیش از حد محافظه‌کار می‌دانستند، و در نتیجه تثبیت خود در میانه طیف سیاست، کنار گذاشت و نیز از نامزد کردن بیش‌تر نمایندگانی که علیه لایحه اول مارس ۲۰۰۳ - مجوز اجازه ورود نیروهای آمریکا از ترکیه به عراق - رأی داده بودند، صرف‌نظر کرد.

از زمان کودتای ۱۹۸۰، بخش‌بندی‌ها و مجادلات طیف سیاست در ترکیه بیش از زمینه‌های عقیدتی بر شخصیت‌های فره‌مند و جاذبه فردی آنان متکی بوده است. سخنرانان در تظاهرات جمهوری و شعارهای اعتراضی خود مکرر خواستار وحدت احزاب سکولار علیه حزب «اسلام‌گرای» عدالت و توسعه بوده‌اند. رهبران دو حزب اصلی راست میانه - احزاب راه راست و مام وطن - در پاسخ به این نداها کوشیدند تا تحت عنوان حزب دموکرات با هم ادغام شوند. این ادغام یک ماه قبل از انتخابات فروپاشید و در نتیجه نه فقط نمایندگی آن‌ها در پارلمان محقق نشد، بلکه مانع از این شد که رأی‌دهندگان راست میانه گزینه‌ای مطلوب برای رأی دادن داشته باشند. در مه ۲۰۰۷، حزب چپ دموکراتیک با حزب جمهوریت خلق - حزب اپوزیسیون اصلی - برای ارائه فهرست مشترکی در انتخابات به توافق رسیدند. این ادغام‌ها مورد انتقاد اردوغان قرار گرفت که در این باره گفته بود: «با ترکیب چهل تخم مرغ گندیده نمی‌توان تخم مرغی سالم به دست آورد!» این ادغام نیز کمکی به حزب جمهوریت خلق نکرد و نهایتاً موجب نابودی

احزاب راست میانه در انتخابات سراسری شد. بعد از انتخابات نیز سیزده نماینده از حزب جمهوریت خلق استعفا کرده و به حزب چپ دموکراتیک پیوستند.

### تحلیل انتخابات سال ۲۰۰۷

نیروهای دخیل در میتینگ‌های جمهوری، بیانیه ارتش، آرای دادگاه قانون اساسی و ادغام احزاب چپ نتوانستند مانع حزب عدالت و توسعه در تصرف کاخ ریاست جمهوری شوند. حزب عدالت و توسعه با سودجویی از این بحران برای مقابله با نیروهای خواهان تداوم وضع پیشین، به عنوان بزرگ‌ترین حزب در انتخابات ۲۲ ژوئیه ۲۰۰۷ پیروز شد. به این ترتیب آرای ۳۴/۴ درصدی آن در انتخابات نوامبر ۲۰۰۲ (به جدول ۱-۸ مراجعه کنید) در انتخابات ژوئیه ۲۰۰۷ به ۴۶/۵ درصد رسید. این افزایش ۱۲ درصدی در دوره دوم موجب شد تا حزب عدالت و توسعه در پارلمان ۳۴۱ کرسی از ۵۵۰ کرسی را به خود اختصاص دهد. حزب سکولار جمهوریت خلق و حزب ناسیونالیست حرکت ملی به ترتیب ۱۱۲ و ۷۱ کرسی کسب کردند. ۲۵ کرسی نیز نصیب نامزدهای مستقل، از جمله ۲۰ نماینده کرد، شد که تحت عنوان حزب جامعه دموکراتیک به یکدیگر پیوستند.

پایگاه انتخاباتی حزب جمهوریت خلق بر ایجاد ترس از اسلامی شدن حکومت و جامعه استوار بود. رهبری ستیزه‌جوی حزب رأی به این حزب را رأی به اصلاحات مصطفی کمال می‌دانست. رهبری حزب جمهوریت خلق را در حال حاضر دینز بایکال - استاد علوم سیاسی و از وزرای خارجه سابق - برعهده دارد. بایکال شخصیتی دو رویه دارد و هدف شخصی وی بیش از نخست‌وزیر شدن بقا در رأس حزب است. حزب بایکال نتوانست پیوندی با نقش‌آفرینان اقتصادی نوظهور در جامعه برقرار سازد. پایگاه انتخاباتی وی نیز بر دامن زدن به ترس و نگرانی نسبت به تهدیدات علیه سکولاریسم استوار بود. نتیجه اما مخالف مداخله ارتش در سیاست - به خصوص سیاست‌ورزی

جدول ۱.۸

احزاب	شمار آرا	درصد	شمار کرسی‌ها	درصد
حزب عدالت و توسعه ۲۰۰۷	۱۵,۶۴۱,۳۸۲	۴۶/۵	۳۴۱	۶۱/۵
حزب عدالت و توسعه ۲۰۰۲	۱۰,۸۰۴,۴۵۸	۳۴/۴	۳۶۵	۶۶/۴
حزب جمهوریت خلق ۲۰۰۷	۶,۹۷۴,۵۹۸	۲۰/۹	۱۱۲	۲۰/۲
حزب جمهوریت خلق ۲۰۰۲	۶,۰۹۶,۴۸۸	۱۹/۴	۱۷۷	۳۲/۲
حزب حرکت ملی ۲۰۰۷	۴,۸۴۲,۰۲۴	۱۴/۳	۷۱	۱۳/۵
مستقل	۱,۷۱۳,۷۶۹	۵/۷	۲۷	۴/۹

مبتنی بر ایجاد ترس و واهمه ژنرال‌ها - از آب درآمد. نظامیان به این ترتیب در رابطه با نقش خود خوانده‌شان، به‌عنوان پاسداران جمهوری، از مردمی که ترجیح داده بودند آنان در چارچوب موازین اتحادیه اروپایی به پادگان‌های خود بازگردند، پاسخ «نه» گرفتند.

حزب حرکت ملی با کسب ۱۴/۳ درصد آرا سومین حزبی بود که با ۷۱ کرسی به پارلمان راه یافت. در حالی که بسیاری از آن انتظار کسب حدود ۱۸ درصد آرا را داشتند. حزب در آناتولی ناگزیر از رقابت با حزب عدالت و توسعه شد. حزب حرکت ملی، با وجود تغییر موضع از ناسیونالیسم ترک قومی به مدنی، همچنان حزب اصلی ناسیونالیسم ترک محسوب می‌شود. رهبری این حزب را دولت باخجلی - اقتصاددان و از معاونان نخست‌وزیران اسبق - برعهده دارد. حزب حرکت ملی که در انتخابات سال ۲۰۰۲ حتی نتوانسته بود ۱۰ درصد آرای سراسری را کسب کند، همچنان نسبت به حرکت ترکیه به طرف اتحادیه اروپایی بدگمان است، دولت حزب عدالت و توسعه را متهم به نرمش بیش از حد در برابر چریک‌های جدایی طلب گرد می‌کند، و طرفدار مداخله نظامی در شمال عراق با هدف ضربه زدن به پایگاه‌های شورشیان پ‌ک‌ک در آن کشور است. حزب حرکت

ملی به تدریج از برنامه نظامیان فاصله گرفته و از دخالت آنان در سیاست حمایت نمی‌کند. دستاورد انتخاباتی حزب حرکت ملی ریشه در ناسیونالیسم رو به رشد ترک دارد که متأثر از شورش‌های کردی و نیز برداشت‌های رایج از رویه نادرست اتحادیه اروپایی است. تکیه این حزب به اسلام نیز، به عنوان عنصر مهمی از هویت ترک، هست. این حزب چند روشنفکر برجسته، از قبیل گوندوز آکتن و عثمان بولوکیا، را نیز از سوی خود نامزد نمایندگی کرده بود.

خیزش دگرباره حزب عدالت و توسعه در انتخابات سال ۲۰۰۷ به عنوان حزب پیشتاز، در حالی که شمار اندکی، از جمله خود حزب، منتظر چنین پیروزی قاطعی بودند، چندان شگفتی برانگیز نیست. این پیروزی رأی به سیاست‌های حزب در مواجهه با بحران ساخته و پرداخته نهاد سکولار-نظامی بر سر ریاست جمهوری بود. حزب عدالت و توسعه توانست رأی‌دهندگانی پرشمار از طیف‌هایی ناهمخوان را در تلاش برای تداوم نفوذ خود بر پارلمان متحد سازد. در این انتخابات برخی به دموکراسی رأی دادند، رأی برخی در واکنش به یادداشت اینترنتی نظامیان به صندوق‌ها ریخته شد، کسانی نیز امید به یک قانون اساسی جدید داشتند، و برخی نیز هنوز با سودای عضویت در اتحادیه اروپایی رأی داده بودند. در واقع علایق و لایه‌های جمعیتی متفاوت، از گروه‌های تجاری تا ساکنان حلبی‌آبادها، از مسلمانان متدین تا آرامنه (۲۶)، لیبرال‌ها و محافظه‌کاران، همه برای رأی دادن به حزبی واحد متحد شدند. وحدت پایگاه انتخاباتی حزب عدالت و توسعه نه نشئت گرفته از هویتی واحد که بیش‌تر ائتلافی از هویت‌هایی بود که تقریباً نیمی از مجموع آرا (۴۶/۵ درصد) را جذب کردند.

برای پیروزی قاطع انتخاباتی حزب عدالت و توسعه دو دلیل عمده وجود دارد: سیاسی و اقتصادی. بنا به نظر سنجی‌های صورت گرفته، مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده در رأی همگانی به حزب اقتصاد بود. وقتی از رأی‌دهندگان

خواسته شد تا مهم‌ترین عامل اثربخش بر رأیشان را مشخص کنند، ۷۸ درصد از «شرایط و انتظارات اقتصادی»، ۱۴ درصد از «دموکراتیزاسیون» و ۱۱ درصد از «تهدید علیه سکولاریسم» نام برده بودند. (۲۷) به این ترتیب زمینه‌ساز رأی اکثریت، نه دموکراتیزاسیون بود و نه سکولاریسم! همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره شده، ترکیه ظرف پنج سال گذشته یک میانگین ۷/۵ درصدی در نرخ رشد سالانه تولید ناخالص داخلی، سرمایه‌گذاری خارجی بی‌سابقه با جهش از ۱/۲ میلیارد دلار به ۲۰ میلیارد دلار در سال، و نیز کاهش نرخ تورم را تجربه کرده است. شبکه‌های رفاه اجتماعی تحت رهبری حزب عدالت و توسعه نیز نقش مهمی در کاهش عوارض منفی اقتصاد بازار داشته‌اند. پول رایج ترکیه نیز مجدداً ارزش‌گذاری شده و از آن زمان ارزش آن در برابر دلار و یورو ثابت مانده است. در مجموع مردم بیش از تهدید بلندمدت ایدئولوژیک حزب عدالت و توسعه دلواپس معاش روزمره‌شان بوده‌اند و خدمت‌رسانی و بهبود شرایط زندگی بیش از هویت یا ایدئولوژی بر آرایشان اثرگذار بوده است. حزب با اقداماتی تازه شهرداری‌ها را برای عرضه غذا، ذغال و به‌خصوص مراقبت‌های درمانی به میلیون‌ها نفر به‌کار گرفته است. مردم، در چارچوب اصلاحات نوین در حوزه مراقبت‌های درمانی، با کمک دولت به مراقبت‌های خصوصی نیز دسترسی یافته‌اند و در مواقع خصوصی‌سازی درمان از سوی حزب عدالت و توسعه شرایط را حداقل در کوتاه‌مدت بهبود بخشیده است. دولت حزب عدالت و توسعه همچنین دیوان‌سالاری را نیز از طریق استخدام‌های جدید اداری گسترش داده است.

تا آن‌جا که به عوامل سیاسی مربوط می‌شود، حداقل شش عامل بر نتیجه انتخابات اثرگذار بوده‌اند: راهبرد جسورانه حزب عدالت و توسعه در برابر یادداشت اینترنتی نظامیان؛ فره‌مندی و جاذبه فردی اردوغان؛ مظلوم واقع شدن گل در انتخابات ریاست جمهوری؛ فهرست تساهل‌گرایانه نمایندگان جدید حزب عدالت و توسعه؛ بسیج شبکه‌های اسلامی و برگردان

مسائل به زبان محلی. رأی مردم نه صرفاً یک «اعتراض» که رأی به «قرارداد نوین اجتماعی» کشورشان بود. یکی از تعهدات انتخاباتی حزب عدالت و توسعه طراحی قانون اساسی جدیدی با جهت‌گیری تعمیق دموکراسی و جامعه مدنی بود. تعهدی که هم در مواضع انتخاباتی و هم در بیانات شفاهی رهبران حزب بیان شد و بسیاری از مردم آن را مفرّ و فرصتی برای بازسازی جمهوری در قالب الزامات اتحادیه اروپایی قلمداد کردند. پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه در مناطق کردنشین نیز پیوند نزدیکی با تعهد آن به طراحی یک قانون اساسی جدید دارد.

حزب عدالت و توسعه در پی یادداشت اینترنتی نظامیان، ضمن مخالفت غیرمستقیم با مداخلات آنان و ابراز واکنشی چند لایه بیمی از صدور پاسخی شدیدالحن به ارتش و در عین حال طرح پیشنهاد انتخاب مستقیم رئیس‌جمهور از سوی مردم به دل راه نداد. حزب همچنین با آغاز برنامه تبلیغات گسترده‌ای کوشید تا با آگاه کردن مردم نسبت به بیانیه‌های نظامیان رأی‌دهندگان را قانع سازد که این حزب را نه یک تهدید که بیش‌تر مایه امید خود بدانند. در نهایت نیز پیشنهاد انتخابات پیش از موعد را به قصد مقابله با فشار نظامیان ارائه داد و با این ترفندها موفق شد منازعه بین ارتش و حزب را به تقابل وضع موجود با یک تحول دموکراتیک، یا رویارویی ارتش علیه دموکراسی، مبدل سازد. مردم در پی اعمال موفقیت‌آمیز این سیاست‌ها در حد چشمگیری به سود حزب و علیه برنامه ارتش رأی دادند. در حالی که ارتش تنها با انتشار بیانیه‌ای چشم به نتایج انتخابات ماه ژوئیه داشت، حزب عدالت و توسعه پیروزی خود را مدیون تلاش‌هایش در سطوح مردمی در جهت آگاه‌سازی آنان نسبت به بیانیه نظامیان و جلوه‌گر ساختن مخالفت‌های ابراز شده با نامزدی گل به‌عنوان شورشی کمالیستی علیه شیوه اسلامی زندگی بود. برنامه انتخاباتی حزب تا حد زیاد بر تبلیغ نامزدی گل به‌عنوان «گزینش رئیس‌جمهوری پارسا» استوار بود. حزب عدالت و توسعه واکنش‌های ابراز شده نسبت به گل را تهاجمی بر ضد پارسایی و پاک‌اندیشی

سنتی اسلامی قلمداد نموده و با این دستاویز توانست شبکه‌های اسلامی در سرتاسر آناتولی و نیز رسانه‌های اسلامی را در راستای تحریک توده‌ها علیه احزاب مخالف بسیج کند. حزب از آن‌جا که ماشین دولت و نیز شهرداری‌های محلی را در اختیار داشت، در برقراری ارتباط با مردم فرادست‌تر از ارتش بود. بیانیۀ اینترنتی ارتش حزب عدالت و توسعه را در جریان مناظرات انتخاباتی از مواجهه با پرسش‌های دشوار نجات داد و در نهایت انتخابات را به رفراندومی بر سر کمالیسم علیه دموکراسی و تکریم میراث اسلامی ترکیه مبدل ساخت.

ارتش در حالی که از مقاومت پ‌ک‌ک و تروریسم و نیاز به مداخله در شمال عراق به عنوان مسائلی حساس در حوزه امنیت ملی سود می‌جست، تلاش می‌کرد تا حزب عدالت و توسعه را در این حوزه ناتوان جلوه دهد. دولت نیز ضمن اشاره به ضرورت پاسخ قدرتمندانه ارتش به تهدید پ‌ک‌ک و در عین حال تأکیدی بر نامناسب بودن زمان و تبعات احتمالی تقابل نظامی، با سیاستی هوشمندانه به این تمهیدات واکنش نشان می‌داد. حزب در عین حال ضمن کنایه به کوتاهی ارتش در دفاع شایسته از مرزها، تأکید داشت که شمار تروریست‌ها در داخل بیش از خارج است! در مجموع، دستاورد ارتش، در حالی که از همه کارتهایش علیه حزب استفاده کرده بود، جز تباه ساختن آخرین بازمانده اعتبار خود در درون و بیرون کشور نبود. مباحث مرتبط با مداخله در عراق - تحت فشار ارتش، حزب جمهوریت خلق و حزب حرکت ملی - منشأ نگرانی عمده‌ای برای شمار فراوانی از مردم بود که ترس از این داشتند که چنین اقدامی ثبات کشور را به خطر اندازد و آن را در مسیری ناشناخته با دام‌هایی بالقوه هولناک بر سر راه قرار دهد. افکار عمومی نیز تا حد زیادی مخالف چنین مداخله‌ای بود و نهایتاً افزایش تحرکات تروریستی سه ماه قبل از انتخابات را دستاویزی برای تبلیغ علیه حزب عدالت و توسعه از طریق زیر سؤال بردن خصلت‌های ناسیونالیستی آن دانست و آن را به حساب «عملکرد نیروهای امنیتی» گذاشت. به این ترتیب بسیاری از ترک‌ها

در مواجهه با نقش عامدانه ارتش در پیشبرد سیاست تقابلی با حزب عدالت و توسعه به قصد تضعیف آن، بیش از پیش مسئله‌دار شده بودند. در انتخابات سال ۲۰۰۷ اکثریت چشم‌گیری از کردها نیز حزب عدالت و توسعه را ترجیح دادند. این گرایش موجب افول جایگاه حزب قومی کردی جامعه دموکراتیک - حزب خلق دموکراتیک سابق - و کاهش آرای آن از ۶/۲ درصد در سال ۲۰۰۲ به ۴ درصد در سال ۲۰۰۷ شد. بسیاری از کردها با انتظار بهبود شرایطشان در دولت دیگری به رهبری حزب عدالت و توسعه، در حالی که متوقع حقوق فرهنگی بیش‌تر، بهبود شرایط اقتصادی و رفتار برابر با خود از طرف حکومت بودند، از سیاست‌های آن حمایت کردند.

در این میان فره‌مندی و جاذبه فردی اردوغان به‌عنوان رهبر عالی توده‌های محافظه کار نقش عمده‌ای داشت. مردم وی را همواره به دلیل رفتارها و حرکات ظاهری و نیز شیوه خاص زندگانش از خود می‌دانستند. در انتخابات ۲۰۰۷، گل نیز از آن‌جا که مواضع انتخاباتی حزب عدالت و توسعه تا حد زیادی بر تبلیغات کمالیستی علیه ریاست جمهوری وی متمرکز بود، اهمیتی هم‌تراز اردوغان یافت. حواشی انتخابات نیز به سود حزب چرخید و حزب در آن مفاهیم «مظلوم» و «ماقدور» (قربانی) و نیز حذف عناصر پرهیزکار از سپهر عمومی از سوی ترک‌های سفید را برجسته کرد. در چنین فضایی نهاد کمالیستی به‌عنوان «سفیدها» و حامیان حزب عدالت و توسعه به‌عنوان «سیاهانی» به حاشیه رانده شده از سوی نظام ترسیم می‌شدند. پیکربندی بحران بدین معنا در میان مردم عادی بسیار موفق بود و موجب بسیج شبکه‌های اسلامی، به‌خصوص جامعه گولن که در جدال دائمی با ارتش بود، به سود حزب عدالت و توسعه شد. حزب عدالت و توسعه به یاری این شبکه‌ها و با برپایی میتینگ‌های پی‌درپی پیام خود را به اقصای نقاط کشور رسانید. (۲۸) حزب در جریان برنامه تبلیغات انتخاباتی سال ۲۰۰۷ توانست در پنجاه و هشت استان تظاهرات ترتیب دهد در حالی که حزب جمهوریت خلق موفق به برپایی تنها بیست تظاهرات شده بود.



### دل‌شورهٔ پیامد انتخابات: قانون اساسی جدید

پیروزی‌های انتخاباتی حزب عدالت و توسعه (پارلمانی و ریاست جمهوری) با دامن زدن به نگرانی‌های اجتماعی موجب افزایش شکاف بین حزب اسلام‌گرای عدالت و توسعه و معارضان ناسیونالیست - سکولار آن شد که دل‌واپس تهدید گروه‌های اسلامی، به‌خصوص جامعهٔ گولن، علیه موجودیت نظام سیاسی هستند. ارتش در این میان سخت نگران است. (۲۹) با وجود عملکرد ضعیف حزب جمهوریت خلق، که حتی پس از تظاهرات عمومی بزرگ برگزار شده، موفق به بهره‌برداری از نگرانی‌های ترک‌های سکولار نشد و نتوانست روی آن سرمایه‌گذاری کند، زمینهٔ عمومی چندانی برای ابراز مخالفت ارتش با سیاست‌های حزب عدالت و توسعه وجود ندارد. ارتش و برخی سکولارها اکنون بیش از پیش آسیب‌پذیر به‌نظر می‌رسند و عمیقاً احساس یأس و فشار می‌کنند. چنانچه اردوغان حساسیت‌ها و نگرانی‌های موجود را مورد توجه قرار ندهد، چنین شرایطی می‌تواند خود بذری برای رویش تنش‌هایی تازه باشد. انتخابات ۲۰۰۷، با توجه به راه‌یابی حزب حرکت ملی و حزب جامعهٔ دموکراتیک به پارلمان، چه بسا موجب فزونی قطب‌بندی موجود، هم در پارلمان و هم در جامعه، شود. گروه‌های ناسیونالیستی که در اقلیت هستند ممکن است بر تحرکات خود بیفزایند و ذهنیت مسئله‌دار آنان، در صورت بی‌اعتنایی حزب عدالت و توسعه به ملاحظاتشان، در نهایت به رویدادهایی خونین بینجامد. ترس اصلی گروه‌های سکولار از حرکت حزب عدالت و توسعه در مسیر تدوین یک قانون اساسی جدید است - حرکتی که با بازتعریف اصول بنیادین جمهوری می‌تواند موجب بروز شکافی جدید بین گروه‌های اسلامی خواهان محو وجوه اقتدارگرایانهٔ نظام کمالیست از سویی و گروه‌های سکولار هوادار تداوم آن در سوی دیگر شود.

حزب عدالت و توسعه گروهی از اساتید حقوق اساسی را، به رهبری ارگون اوز بودون، استاد دانشگاه بیل‌کنت، که پیش‌نویس‌هایی از قانون اساسی را برای نهادهای مختلف تهیه کرده بود، استخدام کرد. حزب

به این ترتیب قصد دارد بازتعریف اصول بنیادین جمهوری را با حمایت لیبرال‌ها انجام دهد تا متهم به اسلامی بودن نشود. پیش‌نویس قانون اساسی در واقع بازتابی از آمال روشنفکران صاحب رأی و لیبرال ترکیه است که برخی از آنان با برداشتی تاریخی و بحث‌برانگیز از تکامل نظام سیاسی به ضرورت تأسیس یک «جمهوری دوم» معتقدند. (۳۰) مراد آنان از «جمهوری دوم» ترکیه‌ای به‌طور کامل کمالیسم‌زدایی شده و نظامی فارغ از یک ایدئولوژی رسمی و مبتنی بر تعریفی نوین از سکولاریسم است که با ایجاد فضایی فراخ‌تر برای مباحث سیاسی دین-محور از ترتیباتی متضمن تفویض قدرت بیش‌تر به استان‌ها (به‌عنوان راهی برای پاسخگویی به مطالبات سیاسی اقلیت کرد) حمایت کند. به عبارت دیگر آنان معتقدند که این جمهوری می‌بایست با پرهیز از اتخاذ هرگونه موضع ملی یا ایدئولوژیک با همه سلاقی، عقاید و ادیان فاصله برابر داشته باشد. بنا به برداشت برخی ناقدان در این پیش‌نویس فقدان سنت‌های ریشه‌دار لیبرال در ترکیه و در نتیجه قطعیت تفوق کسانی که سامان یافته‌تر و مصمم‌تر عمل می‌کنند مورد توجه قرار نگرفته است و نتیجه عمل به توصیه طرفداران دگردیسی بنیادی جمهوری کمالیست ممکن است شکاف و بی‌ثباتی بیش‌تر باشد. بررسی دقیق پیش‌نویس قانون اساسی روشن می‌سازد که در آن: اقتصاد آزاد و مالکیت خصوصی به عنوان آمالی بزرگ مورد احترام‌اند؛ ترک بودن باز تعریف شده؛ تدریس کردی در مدارس دولتی به عنوان زبان دوم پذیرفته شده؛ دادگاه قانون اساسی و وظایف آن مورد بازنگری قرار گرفته؛ از طریق نظارت قانونی بر تصمیمات شورای عالی نظامی به خودمختاری ارتش پایان داده شده؛ و قدرت رئیس‌جمهوری ترکیه کاهش یافته است. حزب عدالت و توسعه در پی حل مسئله روسری از طریق تغییر قانون اساسی و مواد مرتبط با شورای عالی آموزش است.

پیش‌نویس قانون اساسی به مباحثی عمیق و نیز واکنش‌هایی حاد در بخش‌های مختلف جامعه دامن زده است. بسیاری از منتقدان به نیت حزب

عدالت و توسعه در بازتعریف جمهوری در چارچوب سیاست‌های چند فرهنگی بدگمان‌اند. پیش‌نویس پیشنهادی موادی دربردارد که می‌تواند به تمرکززدایی کامل از حکومت منجر شود، میدان تازه‌ای برای بازتعریف حکومت به صورت یک ساختار سیاسی دولتی (کرد و ترک) باز کند، و نیز موجب تضعیف قرائت کمالیستی از جدایی دین و دولت گردد. برخی از واکنش‌ها بازتاب‌دهنده یک تفسیر کمالیستی غریب از لیبرالیسم غربی بود. در این راستا، مصطفی بومین، از رؤسای سابق دادگاه قانون اساسی، گفته بود که این پیش‌نویس در پی رفع ممنوعیت استفاده از روسری [در دانشگاه‌ها] است، اما تمام زنان برای استفاده از آن در دانشگاه‌ها تحت فشار قرار خواهند گرفت:

این دانشگاهیان با همه حسن نیتشان با واقعیات ترکیه آشنا نیستند. این همان کشوری است که در آن مردم به خاطر روزه‌خواری در ماه رمضان در خیابان‌ها مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرند! اگر بنا باشد قانون اساسی به افراد آزادی انتخاب لباس را بدهد، دانشجویانی که از روسری استفاده می‌کنند خود مانع ورود کسانی خواهند شد که مایل به داشتن حجاب نیستند. (۳۱)

شمار فزاینده‌ای از طبقه میانه‌رو به رشد آناتولی که به لحاظ اجتماعی محافظه‌کارتر از هم‌تایان خود در کلان شهرها هستند، مدت‌ها کوشیده‌اند تا تحت عنوان آزادی آموزش و حق انتخاب این ممنوعیت را مرتفع سازند. در عین حال که بنا به رأی دادگاه اروپایی حقوق بشر در سال ۲۰۰۵ این ممنوعیت خدشه‌ای به حقوق زنان جوان در دسترسی به آموزش و آزادی انتخاب آنان وارد نمی‌کند، حزب عدالت و توسعه که لغو ممنوعیت استفاده از روسری را از طریق تغییر در قانون اساسی دنبال می‌کند، مقصودی فراتر از آن دارد. قانون اساسی سال ۱۹۸۲ بیش از حقوق شهروندان پاسدار اصول بنیادین حکومت است و در نتیجه مانعی کلیدی در برابر تغییر و دموکراتیزاسیون به حساب می‌آید.

اردوغان و برخی از حامیان لیبرال وی، پیروزی انتخاباتی ۲۰۰۷ را غنیمتی برای تأسیس «جمهوری دوم»، بازتعریف سکولاریسم و هویت ملی و کمالیسم زدایی از حکومت ترکیه قلمداد کردند. این تلقی موجب شد تا نهاد سکولار نیز در واکنشی متقابل حزب حاکم را مجرم و تهدیدی علیه سکولاریسم بشناسد. عبدالرحمن یالچین کایا، دادستان کل دادگاه عالی استیناف، در پی اصلاحات قانونی دال بر آزادی استفاده از روسری در دانشگاه‌ها، حزب عدالت و توسعه را متهم کرد که با دامن زدن به فعالیت‌های ضد سکولار خود به محور تضعیف سکولاریسم مبدل شده است. یالچین کایا در کیفرخواستی ۱۶۳ صفحه‌ای با قصد انحلال حزب عدالت و توسعه از مواردی چون اقدامات دولت برای لغو ممنوعیت استفاده از روسری‌های اسلامی در دانشگاه‌ها، تلاش برای رفع محدودیت‌های اعمال شده بر آموزش دینی، و ابراز نظرات ضد سکولار از سوی مسئولان حزب حاکم یاد کرده بود. دادستان از دادگاه قانون اساسی ممنوعیت فعالیت سیاسی هفتادویک نفر، از جمله اردوغان و گل، را به مدت پنج سال درخواست کرده بود. در ۳۱ مارس ۲۰۰۸ دادگاه که ده تن از یازده قاضی آن منصوب احمد نجات سزر، رئیس جمهور سابق و مدافع پروپاقرص سنت‌های سکولار - کمالیست ترکیه بودند، به اتفاق آرا به صلاحیت خود رأی داد. حزب حاکم نیز با اعتقاد به تأثیر این رأی در تضعیف اصلاحات سیاسی و اقتصادی ترکیه برای پیوستن به اتحادیه اروپایی، به شدت از آن انتقاد کرد.

دولت هفته‌ای بعد از اعلام کیفرخواست دادستان کل سریعاً به طرح دعوا علیه مخالفان اصلی خود، از جمله الحان سلجوق هفتادوسه ساله، ستون‌نویسی در روزنامه سکولار جمهوریت، و نیز کمال علمدار اوغلو، رئیس سابق دانشگاه استانبول، و دویو پربینچک، رهبر حزب چپ‌گرا و ناسیونالیست کارگران پرداخت. همه آنان متهم به عضویت در باند «ارگینکین چتیه‌سی» شده بودند که در «فعالیت‌های خشن و غیرقانونی» برای «سرنگونی دولت» دست داشت.

در ۳۰ ژوئیه سال ۲۰۰۸ دادگاه قانون اساسی درخواست دادستان کل مبنی بر تعطیلی دائم حزب عدالت و توسعه و ممنوعیت پنج ساله اردوغان، گل و هفتاد نفر دیگر از اعضای اصلی حزب عدالت و توسعه از تصدی مسئولیت‌های سیاسی با اتهام سرکردگی «تحركات ضد سکولار» و «تبدیل کشور به حکومتی اسلامی» را رد کرد. دادگاه در عین حال کیفرخواست دادستان را که مدعی وجود نشانه‌هایی دال بر محوریت حزب در تحركات ضد سکولار بود تأیید کرد و رأی به محرومیت آن از پنجاه درصد کمک مالی از محل اعتبارات دولتی داد. رأی دادگاه به این ترتیب، هر چند اشاره‌ای به انحلال حزب نداشت اما موجب تعمیق نگرانی بخش کمالیست مخالف حزب عدالت و توسعه در جامعه شده و به ترس و نگرانی آنان از دخالت حزب در تحركات ضد سکولار رسمیت داد. دادگاه در واقع فعالیت این حزب را مشروط کرده بود. این رأی عواقبی برای حکومت حزب نیز داشت. حزب حاکم در سایه این رأی، ناگزیر بود تا در حوزه‌های حساسی چون حقوق متدینین ترک و اقلیت‌های قومی، و همچنین اصلاحات قانون اساسی مرتبط با بسط آزادی‌های مدنی در چارچوب موازین اتحادیه اروپایی با احتیاط بیشتری عمل کرده، و نیز از مسائل جدل‌برانگیز و تفرقه‌زای دینی که موجب تعمیق شکاف‌های اجتماعی می‌شوند، فاصله بگیرد. تصمیم دادگاه همچنین موجب می‌شد تا گروه‌های لیبرال اسلامی که از نظارت مدنی بیش‌تر بر نهاد نظامی - دیوان‌سالار و آزادی‌های گسترده‌تر اجتماعی دفاع می‌کنند در تقابل دائم با گروه‌های سکولار-کمالیست خواهان تداوم وضع موجود و ماندگاری اقتدار جمهوری سستی قرار گیرند.

این فرآیند بازتاب‌دهنده تنازع قدرت بین نهاد سکولار-کمالیست و نیروهای اسلامی بر سر آینده ترکیه، و حد و مرز موازنه‌ای است که می‌بایست بین جمهوری خواهی و دموکراسی از سویی، و سکولاریسم و نقش اسلام در سیاست و جامعه از سوی دیگر، برقرار شود. رأی دادگاه بر شکاف‌های ژرف موجود در ترکیه و سیاست‌های ناکام دولت در پاسخ به

نگرانی‌های نهاد سکولار انگشت گذاشته بود. مفهوم‌سازی حزب از دموکراسی «اکثریت سالار»<sup>۱</sup> - تصمیم‌گیری از طریق حکومت اکثریت - و همچنین نابردباری تنگ‌نظرانه شماری فراوان در نهاد کمالیستی کمکی به خلق یک زبان سیاسی مشترک و برقراری اجماعی نسبی در جامعه نکرده است. زبان مشترکی برای پاسخ به مجادلات فی‌مابین وجود ندارد و فرآیند انتخاباتی نیز قادر به پیشگیری از تکامل تدریجی دو زبان متضاد نخواهد بود. نیاز اساسی وجود یک دموکراسی شورایی و مشارکت همگان در خلق یک زبان سیاسی خنثی و غیرجانبدارانه است. دموکراسی اکثریت سالار در سویی و سیاسی شدن دادگاه‌ها در سوی دیگر، هیچ‌یک قادر به خلق زبان مشترک مطلوب نیستند و تنها به ژرفای بحران خواهند افزود. به این ترتیب، در حالی که نیروهای اسلامی می‌کوشند تا با کسب اکثریت پارلمانی زبان و شیوه زندگی خود را تثبیت کنند، کمالیست‌ها نیز از قوه قضا برای حصر قدرت دولت سود می‌جویند.

### توس از «اکثریت سالاری» اسلامی

در سال‌های ۱۹۸۰ یک فراگرد آرام اسلامی شدن - نهادی و رفتاری - در ترکیه جریان داشته و دوشادوش پیروزی‌های انتخاباتی اسلامی - در دولت‌های ملی یا محلی - روبه تکامل بوده است. این فراگرد پیچیده و چندوجهی است و برای فهم پیامدهای کوتاه‌مدت و بلندمدت آن می‌بایست عوامل کلیدی، اعم از ریز و کلان، و نیز تنش‌های جاری بین سازه و سازمان مورد بررسی توأم قرار گیرند. فراگرد اسلامی شدن عمدتاً در سطح شبکه‌های دخیل در بسیج و تحریک سیاسی رخ می‌دهد که در آن علقه‌های درون‌گروهی تقویت و پیوندهای برون‌گروهی تضعیف می‌شوند. حزب عدالت و توسعه از سال ۲۰۰۲ مسلمانانی مؤمن را در همه سطوح

دیوان سالاری، به خصوص وزارت آموزش که در حال حاضر پیروان فتح الله گولن در آن اکثریت دارند، به کار گرفته است. بازتاب محوری جابه جایی ها و تحولات زبان سیاسی و فضاهای عمومی در فراگرد اسلامی شدن، گسترش نگرانی ها و بسیج توده ای پیامد آن در ماه های آوریل و مه ۲۰۰۷ است. با وجود نگرانی بسیاری از مردم از پیامدهای بلندمدت اسلامی شدن در سطوح اجتماعی و دولتی، تلقی صرفاً منفی از فرآیندی که نقش مهمی در توسعه اقتصادی جاری کشور داشته و منشأ میانه روی بیش از پیش بسیاری از مسلمانان بوده است می تواند خطا باشد. فراگرد اسلامی شدن به عبارتی نقش تعدیل کننده در جامعه و برقراری پیوند مجدد حکومت و جامعه داشته و تغییری بنیادین در باور سکولاریسم به وجود آورده است. با وجود این از منظر ترک های سکولار همین آثار نخستین مرحله در غایت اسلامی شدن حکومت در مسیری بالقوه اقتدارگرایانه است. این تحولات ریشه در دگرذیسی های اقتصادی و سیاسی طی چندین دهه دارد. مالک یک مغازه جواهرفروشی به گزارشگری از نیویورک تایمز گفته است: «شما می توانید اسلامی شدن آرام و ژرف را لمس کنید... آنان بدون این که در پی تغییری شتابان باشند برای پنجاه سال آینده سرمایه گذاری می کنند.» (۳۲)

نگرانی رو به رشد بخش های سنتاً سکولار دگرگون سازی شیوه های زندگی از طریق خلق اصولی تازه و ارائه تعریفی از «انسان شایسته و سبک زندگی شایسته» از سوی حزب عدالت و توسعه است. این موضوعی پیچیده است که ورای حزب عدالت و توسعه با شکل گیری الگوها و رفتارهای تازه ارتباط دارد. وقتی سزر، رئیس جمهور سابق، تلاش کرد تا از نصب کارکنان اسلام گرا در پست های کلیدی دولتی جلوگیری کند، دولت نیز، به قصد دور زدن وتوی رئیس جمهور، آن ها را به عنوان کفیل و سرپرست منصوب می کرد. از زمان انتخاب عبدالله گل به عنوان رئیس جمهور، بیش تر مسئولیت های عالی در دیوان سالاری دولتی را مسئولان طرفدار حزب عدالت و توسعه اشغال کرده اند. در سال های اخیر در روندی که با شگفتی در آمریکا نیز وجود دارد،

تغییر عمده‌ای در برنامه آموزشی ترکیه به لحاظ بازتحمیل «طرح هوشمند»<sup>۱</sup> (میدانی بسیط‌تر برای نگاه دینی به آفرینش و بسته‌تر برای «تکامل» و «نظریه انتخاب طبیعی» داروین) مشاهده شده است.

نشانه‌هایی از اسلامی شدن تدریجی بخش‌های سابقاً کمالیست حکومت و نیز جامعه به چشم می‌خورد. مقصود من از اسلامی شدن تدریجی، نفوذ اندیشه‌ها و ارزش‌های اسلامی در نهادها، شیوه‌های زندگی، زبان سیاسی و رسانه‌ها است. وجه ظریف اسلامی شدن را که ناخودآگاه درونی شده و تبلور می‌یابد نمی‌توان با زبان و زور محقق ساخت. این وجه از فشاری اخلاقی اثر می‌پذیرد که خود بستر ساز یک نظام هنجاری نوپدید است. مردم به نوعی از رفتارهای اسلامی - سلام کردن، لباس پوشیدن، مراسم عبادی - تقلید می‌کنند تا به این ترتیب پیوندشان با جامعه‌ای اسلامی را به نمایش گذارند - حتی چنانچه برخی چندان مؤمن نباشند. این اسلامی شدنی تقلیدی و متأثر از فشار عمومی است. شریف ماردین، یک جامعه‌شناس ترک، این فرآیند را «فشار محله» نام گذاشته که خود در بطن اسلامی شدنی نهادین بالیده و از نگاه نقادان چه‌بسا نتیجه آن حصر آزادی‌های فردی باشد. (۳۳) فشار محله در دبیرستان‌ها، محلات و حتی مؤسسات دولتی نیز برقرار است. الگوهای جدید در رفتار، تعامل، سلام و پوشش با «اسلامی» شناخته شدن مشروعیت اجتماعی لازم را کسب می‌کنند.

برداشت اردوغان از دموکراسی مبتنی بر همه‌پرسی، که نه فقط اکثریت سالار که جمع‌گرا است، در حال حاضر منشأ اصلی ترس بخش‌های سکولارتر است. دموکراسی جمع‌گرای وی بر دو پایه فکری مبتنی است: (۱) کسانی که صرف نظر از ریشه‌های قومی، دین واحد و منافع سیاسی و اقتصادی مشترک دارند، و (۲) منافع مسلمانان مؤمن با منافع پیروان گروه‌هایی با هویت قومی یا ایدئولوژیک متفاوت است. اردوغان از تأکید خود



بر همبستگی اسلامی و ناسیونالیسم اسلامی - فراتر از ناسیونالیسم قومی - چون جوازی برای اقدامات دولت سود می‌جوید، دین و ملت را دوروی یک سکه می‌داند، و سیاست را محملی برای تحقق نظم اخلاقی و رستگاری جامعه محسوب می‌کند.

اردوغان در حالی که می‌توانست به‌جای تحمیل اکثریت سالاری، با نیروهای سیاسی مخالف به زبان آشتی سخن بگوید، به اندیشه‌ای روی کرد که در آن ترکیه بین اکثریتی برنده و اقلیتی بازنده تقسیم شده است. اقبال چشم بسته به تفکری که بازار آزاد را بی‌چون و چرا به‌جای دولت می‌نشانند نیز در همین حد مناقشه‌برانگیز است. ایدئولوژی نو-لیبرال ریگان-تاچر نیز مسئولیت‌های اصلی دولت را، حتی در زمینه‌های حساسی چون آموزش، درمان و توسعه مناطق فقیرنشین کشور کاهش داده و زیر سؤال می‌برد.

حکمرانی بازار-بنیاد نقطه ثقل تشدید نابرابری در ترکیه و در حال حاضر منشأ تنش‌های فزاینده میان بازندگان و برندگان در بازار است. نظام نوین اقتصادی و رقابت بازار به رواج خودمحوری و فردباوری دامن زده و از نگاه نقّادان، انگیزه منفعت منافع فردی را بر منافع عمومی برتری داده است. خطوط مقدم جبهه این تنازع را می‌توان در روزنامه‌ها، منابر، ایستگاه‌های رادیویی، قهوه‌خانه‌ها و اعماق زندگی خصوصی مشاهده کرد. متعصبان جدید نه دینی که ناسیونالیست‌اند. نوعی ضد اخلاقیات نوین در واکنش به اخلاقیات بازار-بنیاد در حال تکامل است. دولت و ملت با زبان اخلاقی ضد ناسیونالیستی خود به بستری مبدل می‌شوند که در آن بخش‌های به حاشیه رانده شده جمعیت، قهرمان‌وار، پشتگر می‌لازم برای ایجاد فضای مطلوب خود را، به یاری آرمانی سیاسی که مشوق خدمات اجتماعی است، کسب می‌کنند. در چنین فضایی، رفتار شایسته در قالب از خودگذشتگی بازتعریف می‌شود.

### نتیجه‌گیری

ترکیه، در حالی که قرائت ترک از «دموکراتیسمی» ریشه‌دار در دوران جمهوری و خواهان یکپارچگی حکومت و جامعه مورد چالش قرار گرفته، برای بازتعریف آینده خود در پی خلق یک زبان سیاسی مشترک و مداراجویانه است. در بحبوحه این شرایط، ارتش خواهان تداوم ساختار قدرت ترکیه کهن است (کاری که خوب بلد است) و دولت حزب عدالت و توسعه نیز قصد حاکم ساختن قرائت خاص خود از ترکیه‌ای نوین را دارد. این حزب طالب توقف فرآیند اقتدارگرایانه ملت‌سازی کمالیسم است و در برابر آن رسمیت یافتن وجه چند فرهنگی کشور - هر چند با رنگ و بوی اسلامی - از جمله تأمین حقوق سیاسی و فرهنگی اقلیت کرد را دنبال می‌کند. ریشه بحران جاری را می‌بایست در بطن این دیدگاه‌های متناقض جست. چالش محوری نقش اسلام در سپهر عمومی و شیوه تعریف «ملت» است. حزب عدالت و توسعه از بازسازی ریشه‌ای کشور بر انگاره مرزهای چند قومیتی و نیز نقش فراگیرتر اسلام، در کسوت ملاتی جدید برای ملت یا حکومت ترک، دفاع می‌کند. نظامیان دوشادوش بخش‌های سکولارتر جامعه، نگران آثار میراث چند قومی و چند دینی عثمانی و بالمآل امکان تجزیه کشور هستند.

پیروزی چشمگیر انتخاباتی حزب عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۷ نقطه عطفی در گذار طولانی و پر مناقشه ترکیه در مسیر دموکراسی و تحکیم آن بود. فرآیند انتخاب دموکراتیک و حاکمیت حزبی سیاسی ریشه‌دار در جنبش اصلاحی و سیاسی - اجتماعی اسلامی، نشان‌دهنده وجود هم تناقض و هم امید در پی بحران جهانی یازدهم سپتامبر است. به لحاظ تاریخی، مشروعیت بخشیدن کمالیسم به اقتدارگرایی و حذف اکثریت سنتی سنی آناتولیایی از راهروهای قدرت بر رسالتی نوگرایانه متکی بود و سودای تبدیل ترکیه به بخشی از تمدن اروپایی را در سر می‌پروراند. تناقض بزرگ سیاست‌ورزی ترکیه اما، در چند سال گذشته میدان‌داری حزب سابقاً اسلام‌گرای عدالت و

توسعه در مسیر ادغام در اتحادیه اروپایی و تحکیم یک دموکراسی لیبرال سکولار از سویی، و مخالفت کمالیست‌های ظاهراً غرب‌گرا با این فرآیند از سوی دیگر بوده است. حزب عدالت و توسعه به این نتیجه رسیده که اعمال موازن کپنهاک برای پیوستن به اتحادیه اروپایی بهترین ضامن برقراری حاکمیت غیرنظامیان بر نظامیان، آزادی دین، و حتی حل و فصل مسالمت‌آمیز مسئله کردی است. هر چند برخی منتقدان این دولت را متهم به التزامی صرفاً تاکتیکی به این اهداف، به قصد از میدان به در کردن نهاد کمالیستی، ساخته‌اند.

دگردیسی جامعه ترکیه اما، در پی اصلاحات لیبرال اقتصادی و سیاسی تورگوت اوزال در سال‌های ۱۹۸۰ بسیار ژرف‌تر از این بوده است. ثمره آزادسازی اقتصادی در بخش‌هایی با گرایش صادرات به ظهور یک بورژوازی جدید آناتولیایی با رنگ و لعاب سنتی منجر شده که خود با رنگ گرفتن از نیروهای فرهنگی، عقیدتی و اقتصادی جهانی شدن دگرگون شده است. کارشناسان علوم سیاسی دستیابی به تولید سرانه ناخالص داخلی ۶۰۰۰ دلاری را تا حد زیاد میوه گذار کشور به دموکراسی می‌دانند. ضد نخبگان جدید مسلمان بلندگرایی‌ها و موفقیت‌های مادی را با نهادها و آداب مدرنیته، و نیز دینداری، درهم آمیخته‌اند. چنین تحولی در کشوری که در آن - در تقابلی خشک سرانه با آپارتاید جنسی رایج در برخی رژیم‌های اسلامی نظیر عربستان سعودی - از حضور دختران دانشجوی محجبه در دانشگاه‌ها جلوگیری می‌شود، و حتی همسران نخست‌وزیر و اعضای کابینه به دلیل استفاده از روسری در پوشش مد روزشان، از شرکت در برنامه‌های رسمی دولتی محروم‌اند، موجب خشم بسیاری از نخبگان کمالیست بوده است. به رغم قطب‌بندی شدید کنونی در جامعه ترکیه اما هنوز امیدی باقی است. شمار بسیار قابل توجهی از ترک‌ها، دینی و غیردینی، به این نتیجه رسیده‌اند که راه حل بن‌بست اجتماعی-سیاسی جاری لیبرال دموکراسی و سکولاریسم از گونه‌ای است که ضامن رواداری مشترک و آزادی - هم آزادی

دین و هم آزادی از دین - باشد. بازتاب‌پذیری اجتماعی سپهر عمومی با اهمیتی این چنین محصول تکرار تمرین دموکراسی است و تأکیدی بر این‌که چرا حمایت غرب از بیراهه کشیده شدن گذار دموکراتیک اسلام‌گرایانه در نقاطی چون الجزایر و مناطق فلسطینی تا این حد در فرونشانی و مهار افراط‌گرایی مصیبت‌بار بوده است.

از این منظر، توفیق گذار دموکراتیک ترکیه نیز، از آن‌رو که به‌عنوان مقرّ پیشین امپراتوری عثمانی، مدت‌ها پیش‌قراول مبارزات استقلال‌خواهی و توسعه سیاسی و اقتصادی - اجتماعی جهان اسلام بوده، برای کل منطقه اهمیت حیاتی دارد. در واقع بسیاری از مصایب و منازعات جاری اثرگذار بر خاورمیانه عوامل ساختاری و نظام‌مند ریشه‌دار در فروپاشی کشور اسلامی عثمانی در پایان جنگ جهانی اول دارد. پیروزی‌های فاتحان جنگ دوران زودرس و نویدبخش اصلاحات پارلمانی و لیبرال اسلامی در حکومت عثمانی، مصر و ایران را منقطع ساخت. هسته تمدنی جهان اسلام، از زمان شکست خود، برخلاف همتایانی چون چین یا هند، فاقد یک ساختار حکومتی استیلاجویانه برخوردار از توان مقابله با مداخلات خارجی و پیشبرد برنامه‌های توسعه اجتماعی و صنعتی / فناورانه در مقیاسی جهانی بوده است.

## یادداشت‌ها

1. The Gulen community is pursuing a policy of co-optation of scholars and politicians through promotional "academic" conferences in different countries and also organizes regular "tours" to different countries to "buy" these scholars or politicians. The last two "co-opting" conferences took place in Arizona and London to promote the Gulen community. Moreover, the group offers very high honoraria to the participants.
۲. فراندوم در ۲۱ اکتبر برگزار شد و اکثریت، در خلاء هر نوع درونمایه دموکراتیک و مباحث آگاهی‌دهنده در سطح همگانی پیرامون تبعات بلندمدت فراندوم به آن رأی دادند. دستاورد انتخاب رئیس‌جمهور با آرای عمومی لزوماً نه دموکراسی بیش‌تر که چه بسا شکل‌گیری رژیمی بالقوه سرکوبگر باشد. ترکیه، برخلاف آمریکا و فرانسه، نظامی پارلمانی است و نخست‌وزیر آن در رأس دولت مستتخب قرار دارد. درحالی‌که رئیس‌جمهوری «رئیس حکومت» و «پاسدار» قانون اساسی است. انتخاب رئیس‌جمهور با آرای عمومی بر وزن بالقوه این نظام خواهد افزود و وی خواهد توانست، در برابر دولتی متشکل از احزاب سیاسی، مدعی مشروعیت دموکراتیک بیش‌تر و نمایندگی «کل ملت» باشد. رئیس‌جمهور به این ترتیب اقتداری بیش از رؤسای جمهوری پیشین خواهد داشت.
3. Sencer Ayata, "Meydanlardakiler 'yeni orta sınıftır,'" *Milliyet*, May 21-22, 2007; Yavuz's email exchange with professor Ayata on May 22, 2007.
4. Gündüz Aktan, "Korkmazcanlar," *Radikal*, April 24, 2007; Aktan, "Çıplak Gerçekler," *Radikal*, May 1, 2007.
۵. در نظام آموزشی افسران نظامی ترکیه تناقضی نیز به چشم می‌خورد. آنان درحالی‌که برای حذر از سیاست روز-با نگرشی منفی به سیاستمداران - مغزشویی می‌شوند، ملزم به پاسداری از اصول بنیادین جمهوری - دولت-ملت و ساختار سیاسی سکولار - و، درصورت لزوم، فداکردن خود در این راه هستند. زمانی که گروهی از افسران ارتش - با گرایشات ایدئولوژیک - در فاصله سال‌های ۱۹۰۸ و ۱۹۱۸ بر دولت مسلط شدند، امپراتوری را نابود کردند و به حیات حکومت عثمانی پایان دادند، و نیز بقاءپذیری ترک‌ها به‌عنوان یک گروه را به مخاطره انداختند، از آن رو که امپراتوری را به جنگ جهانی اول و در نتیجه شکست و تجزیه کشور کشاندند، ارتش نیز وجهه و اعتبار خود را از دست داد. ضایعه بدتر نبرد بالکان بود. قطب‌بندی ایدئولوژیک در میان فرماندهان نظامی در این میدان به ضعف دیسپلین و سرپیچی افسران جوان از فرامین فرماندهان منجر شد. ارتش به سختی شکست خورد و بالکان را از دست داد. از این

رویدادها به طور مداوم در دانشکده‌های جنگ ترکیه برای زیر ذره‌بین گذاشتن آثار قطب‌بندی ایدئولوژیک در بطن ارتش و به خصوص گسست سلسله‌مراتب فرماندهی در آن بهره‌برداری شده است. این تحولات همچنین خراش‌های ماندگاری بر هویت تشکیلاتی ارتش بر جای گذاردند و ارتش تنها به مدد پیروزی‌های نظامی شخص مصطفی کمال توانست بر این آثار فایق آید. رویداد ثانی زنجیره‌ای از شورش‌های کوچک نظامی بعد از ۱۹۵۰ علیه دولت حزب دموکرات بود. کودتای ۱۹۶۰ را ۳۷ تن از افسران جزء، که خود را کمیته وحدت ملی خواندند، سامان دادند که حاصل آن اعدام نخست‌وزیر و دو تن از وزیران شاخص کابینه، و نیز بازنشستگی پیش از موعد افسران عالی‌رتبه و اخراج افسران ارشد بود. این رویدادها زمانی اتفاق افتاد که سلسله‌مراتب نظامی از هم گسیخته شده بود. در پی کودتا، ارتش حول محور ژنرال‌های چهارستاره شکل گرفت و رئیس ستاد مشترک به ستون فقرات ارتش مبدل شد. سیاستمداران نیز با نیت جلوگیری از گسست سلسله‌مراتب این محوریت را پذیرفتند. محوریت رئیس ستاد محافظ سیاستمداران غیرنظامی در برابر کودتاهای خونین افسران جوان است. رئیس ستاد مشترک ارتش نیز برای تداوم وفاداری افسران جوان، ملاحظات آنان را در نظر می‌گیرد...

6. İlker Basbuğ, the Ground Forces Commander, speaking at the beginning of the 2007-2008 academic year at the Turkish Military Academy in Ankara, warned the cadets about the new threats to the founding principles of the Turkish Republic. He identified the nation-state, unitary political structure and secularism as the founding principles of the Republic and asked the cadets to be vigilant in the protection of these principles. He said: "It is interesting to see that the country's nation-state structure is being targeted by both anti-secularists and ethnic nationalists." He went on to say that the Turkish Armed Forces would always stand with those who wanted to protect the nation-state and would thus defend secularism. He said that some groups were trying to change the "political structure" established by the Turkish Republic founder, Atatürk, into one based on religion or ethnic nationalism. In the same speech, in response to an ongoing debate by the AKP over a draft constitution, he argued that the principle of "secularism should not become a topic of discussion" (*Milliyet*, September 24, 2007).
7. *Milliyet*, September 24, 2007.
8. M. Hakan Yavuz and Nihat Ali Özcan, "The Kurdish Question and the JDP," *The Middle East Journal*, 13:1 (2006), 102-119; M. Hakan Yavuz and Michael M. Gunter, "The Kurdish Nation," *Current History* (January 2001), 33-39.
9. See Saban Kardaş, "Turkey and the Iraqi Crisis: JDP between Identity and

- Interest,” in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006), pp. 306-333. Fikret Bila, *Sivil Darbe Girişimi ve Ankara’da Irak Savaşları* (Ankara: Ümit Yayıncılık, 2003), pp. 42, 43.
10. For the dissent against the soft policies of Özkök, see Mustafa Balbay, “Genç Subaylar tedirgin,” *Cumhuriyet*, May 23, 2003. Özkök defended its policies by organizing a press conference; see “TSKda görüş ayrılığı yok,” *Radikal*, April 14, 2004.
  ۱۱. یکی از دلایل کلیدی رأی مخالف بسیاری از نمایندگان اسلام‌گرا، در کنار نمایندگانی طرفدار بارزانی در حزب عدالت و توسعه، به لایحه اول مارس، امکان گسترش نقش ارتش و اعلام شرایط اضطراری در نواحی مرزی ترکیه و عراق بود. به عنوان مثال، احمد داوود اوعلو به تلویزیون سی‌ان‌ان - ترک گفته بود: «با اجازه دادن ورود نیروهای آمریکایی، ما ناگزیر به اعلام شرایط اضطراری در جنوب شرقی ترکیه بودیم، که خود می‌توانست برای مناسبات ما با اتحادیه اروپایی مشکل ساز باشد.» (۱۶ فوریه ۲۰۰۴).
  12. Hasan Cemal, “Başbakan Erdoğan’dan Amerika yolunda Komutanlara Mesajlar: İrtica diye Bir Tehdit Yok,” *Milliyet*, October 1, 2006.
  13. For the statements of İlker Başbuğ, see [http://www.kkk.tsk.mil.tr/BasinHalklalliskiler/BasinAciklama/DiyarbakirBasin\\_Aciklama.doc](http://www.kkk.tsk.mil.tr/BasinHalklalliskiler/BasinAciklama/DiyarbakirBasin_Aciklama.doc).
  14. İlhan Uzgel, “Dış Politikada AKP: Stratejik Konumdan Stratejik Modele,” *Mulkiye*, 252 (2006), 69-84.
  15. Foreign Minister Gül argued that the PKK received not only military support from Iraqi groups under US occupation but also training and new military tactics from the Iraqi resistance and some Kurdish *peshmergas*. *Hurriyet*, June 14, 2007.
  16. Interview in Ankara on April 12, 2007. Nihat Ali Özcan and I interviewed a total of 12 high-ranking security and civilian bureaucrats in April 2007. Some of the findings are published in “Political Crisis in Turkey: The Conflict of Political Languages,” *Middle East Policy*, 14:3 (Fall 2007), 118-135. The interviews were conducted in a face-to-face format in Ankara. All interviewees agreed to be quoted, subject to anonymity.
  17. Rusen Cakir, <http://ntvmsnbc.com/news/275733.asp>; Ahmet Insel, “Neofeodal devlette ilerlerken,” *Radikal II*, March 4, 2007. For more on the military vs. Turkish police force, see: [http://www.tsk.mil.tr/10\\_ARSIV/10\\_1\\_Basin\\_Yayin\\_Faaliyetleri/10\\_1\\_7\\_Konusmalar/2006/harpakademilerikonusmasi\\_02102006.html](http://www.tsk.mil.tr/10_ARSIV/10_1_Basin_Yayin_Faaliyetleri/10_1_7_Konusmalar/2006/harpakademilerikonusmasi_02102006.html)

18. Cemil Cicek, the minister of Justice, became the main target of the Gulen community because of his support for the anti-terror law. For more on the reaction of the military, see *Cumhuriyet*, April 9, 2007; Ahmet Hakan, "Cemaat, ey cemaat," *Hurriyet*, April 2, 2007; Ahmet Hakan, "Cemaat diyor ki: O bakan bize dusman," *Hurriyet*, April 4, 2007.
19. These accusations spread around the websites. See critical responses to these rumors: Mehmet Yılmaz, *Hurriyet*, March 6, 2006; Bekir Coskun, *Hurriyet*, March 7, 2006.
20. See the full indictment, <http://www.milliyet.com.tr/sabitimg/06/gazete/siyaset/semdinliiddianame.pdf>
21. Mehmet Yılmaz, *Hurriyet*, March 7, 2007.
22. The etymological definition of *mazlum* means "oppressed," "tormented," or "wronged." A *mazlum* is someone who has been subject to a grave injustice. In Islam, the Prophet Muhammad's grandson Imam Hussein, the son of Ali, is the archetypal epitome of a *mazlum*.
23. Many ex-parliamentarians such as AKP's Adana MP Abdullah Çalışkan claim their vote was due to the April 27 memorandum of the military and the meeting between Erdoğan and Büyükanıt on May 5, 2007, at the Dolmabahçe Palace. Former MP Ersönmez Yarbay of Ankara, who has always been in favor of democratic processes within the AKP, explains the major transformation of the list as a reflection of a region-based solidarity network (*Milliyet*, June 7, 2007).
24. Yalçınbayır said "The AKP won the 2002 election with a platform that stressed three 'Ys': *Yoksulluk* (Poverty), *Yasaklar* (Restrictions), and *Yolsuzluk* (Corruption). Now we need to add five more 'Ys' to describe the party: *Yozlaşma*, *Yandaşlık* (Clientalism), *Yagcılık*, *Yiyicilik* (Bribery), *Yobazlık* (Religious Fanaticism)" (*Radikal*, June 8, 2007). According to Kenan Camurcu, a leading analyst of Islamic politics, "Erdogan could not allow some 'native' politicians to criticize his policies, and he preferred to bring 'guests' such as Ertuğrul Günay into the party to give the impression that the party is inclusive. But he does not want to lose his authoritarian control" (interview with Camurcu, June 8, 2007).
25. The AKP included a number of prominent leftist politicians such as Ertuğrul Günay, Zafer Üsküf, Haluk Ozdalga, Erdal Kalkan and Ayşenur Bahçekapılı; two prominent Alevi intellectuals Reha Çamuroğlu and Hüseyin Tuğcu; some singers and businessmen (Zafer Çağlayan, Osman Yağmurdereli); and wrestler Hamza Yerlikaya - as a way of becoming a party of the center.



26. The Armenian Patriarch Mesrob II Mutafyan told *Der Spiegel* that the "Armenians will vote for the AKP," *Yeni şafak*, June 4, 2007.
27. Bekir Ağardır, "Seçmenin röntgeni I," *Radikal*, July 25, 2007.
28. On the mobilization of the Gulen networks in Kurdish provinces, see Altan Tan's interview in *Milliyet*, July 30, 2007.
29. Hilmi Ozkok, a retired Chief of the General Staff, shared his concerns over a number of issues with Fikret Bila, *Milliyet*, October 1-5, 2007.
30. Mehmet Altan, one of the proponents of the Second Republic debate, defines the term thus: "The Republic which was founded in 1923 has no democratic and pluralist qualities; sovereignty belongs not to the people but to the bureaucracy and the military; and its understanding of a statist economic system turned into a 'robbery system.' Therefore, the Republic should be democratized and the political structure should go into a period of restructuring. This is the core of the notion behind the Second Republic. What does it suggest? It seeks to transform bureaucratic polity into a democratic system. This means reducing the role of the state in the economy, developing a transparent political and economic system, and giving more control to tax payers. It especially means the removal of the military's control over the regime, and restructuring the state into a productive and democratic regime, with the participation of all social groups" (*The Turkish Daily News*, September 28, 2007).
31. For Bumin's interview, see *Hürriyet*, September 17, 2007.
32. The *New York Times*, June 1, 2007.
33. See Şerif Mardin's interview in *Vatan*, May 15, 2007.

## برآیند:

### پایان حاکمیت دوگانه و زبان سیاسی پیوندی<sup>۱</sup>

انقلاب آرام ترکیه دو تحول بنیادین در بطن خود دارد. دومین پیروزی انتخاباتی حزب عدالت و توسعه و گزینش عبدالله گل به عنوان رئیس جمهور، نشانه‌ای از کاهش اقتدار ارتش و پایان حاکمیت دوگانه یا «دولت‌های موازی» در ترکیه است. افزون بر آن زبان اخلاقی نوینی نیز در عرصه سیاست تکامل یافته که تا حد زیادی محصول گفتمان جهانی حقوق بشری و متضمن بازتعریف مفاهیم حکومت، هویت، سکولاریسم و جامعه سیاسی در سایه چهار دگردیسی هم‌پیوند است. این دگردیسی‌ها ماهیت اقتصادی (ایجاد شرایط بازار)، ایدئولوژیک (به هنگام شدن ارزش‌ها و اندیشه‌های اسلامی)، اجتماعی (توسعه شهرنشینی، آموزش عالی و ارتقای تحرک اجتماعی) و سیاسی (دموکراتیزاسیون حکومت و تعمیق جامعه مدنی) دارند و در این تحول انقلابی دخیل‌اند. اصلاحات اقتصادی نولیبرال تورگوت اوزال و اصلاحات سیاسی با هدایت اتحادیه اروپایی مستلزم یک دگردیسی ایدئولوژیک - به خصوص بازتفسیر اندیشه‌ها و هنجارهای اسلامی برحسب نیازهای بورژوازی جدید - بود. دگردیسی اقتصادی نیز بر همه بخش‌های جامعه، به خصوص گروه‌های اسلامی محافظه‌کار حاشیه‌نشینی که ارزش‌ها و

هنجارهایی متفاوت از بخش‌های مدرن (سکولار) جامعه و نهاد کمالیستی دارند، اثرگذار بوده است. (۱) ترکیه فراگردهای دوگانه و مقارن یکپارچگی و قطبی شدنی را از سرگذرانده که در آن با وجود کاهش فاصله بین شهر و روستا از سویی، و حکومت و بخش بزرگی از توده‌های محافظه‌کار از دیگر سو در مسیری دموکراتیک، سکولارترین بخش جامعه و جامعه سیاسی کردی از حکومت فاصله گرفته و نسبت به آن احساس بیگانگی دارد. شکاف فزاینده سیاسی-اجتماعی در بطن جامعه، دستیابی به یک اجماع ملی را دشوارتر، اگر نه غیرممکن - می‌سازد. ترکیه برخلاف بسیاری از کشورهای خاورمیانه، دگرذیسی‌های اقتصادی و اجتماعی را، در کنار دگرذیسی‌های ایدئولوژیک و سیاسی، تجربه کرده است. دگرذیسی کاپیتالیستی، در میدان جنگ افکار عمومی، رودرروی برداشت کمالیستی از مدرنیزاسیون، ملت، سکولاریسم و اعمال حاکمیت پیروز شده است. مناقشه بر سر ارزش‌ها و هویت‌ها میان بورژوازی و بقیه جامعه کم‌تر شده و بورژوازی با اعمال ارزش‌ها و هنجارهای اتحادیه اروپایی در کسوت عامل اصلی تحول سیاسی پا به میدان گذاشته است. گرانیگاه اقتدار اجتماعی و سیاسی نیز، در پرتو سیاست‌های اقتصادی نولیبرال اوزال و اصلاحات اتحادیه اروپایی، از دیوان‌سالاری نظامی-غیرنظامی به ائتلاف مدنی به رهبری بورژوازی منتقل شده است. بورژوازی نو به این ترتیب نقش یک تسمه نقاله را، بین بخش محافظه‌کار (دینی) جامعه و ساختار روبه تحول سیاسی ایفا می‌کند. همراهی ایده‌های بازار و ارزش‌های دینی خود نمود پویایی شیوه‌های نوین تفکری است که به ذهنیت توده‌ها نسبت به مشروعیت نظم موجود سامان می‌دهد. بورژوازی نوحاسته و نیروهای اجتماعی سنتی بر یکدیگر تأثیر مشترک و متقابل دارند که تجدید ساختار چشم‌انداز سیاسی کشور محصول آن است.

### پیوندهای نظامی - غیرنظامی: پایان حاکمیت دوگانه

در دوران تکوینی مصطفی کمال آتاتورک، کمالیسم چارچوبی برای بنیان ملت-دولت مدرن ترکیه از طریق ایجاد شبکه‌های مردمی بود و نخبگان جمهوری هدایت این مأموریت را برعهده داشتند. در سال‌های ۱۹۵۰ نظامیان کوشیدند تا تحت عنوان «پاسداران» کمالیسم، در برابر سیاست‌های انتخاباتی کسب مشروعیت کنند. برعهده‌گیری چنین نقشی عنصر اصلی اقتدار ارتش و توجیهی برای مداخلات مداوم آن در سیاست بوده است. همانگونه که سنت اسلامی به حزب عدالت و توسعه تعلق دارد، کمالیسم نیز ایدئولوژی مقدس نهاد نظامی محسوب می‌شود. دیوان‌سالاری غیرنظامی نیز زیر چتر ارتش، بیش‌تر پای‌بند محافظت از کمالیسم بوده تا تحکیم دموکراسی، و کمالیسم را به کیش نوین طبقه حاکم مبدل ساخته است. دو قدرت سیاسی و حکومتی در ترکیه کانون‌های مشخص دارند که در این میان قدرت حکومتی مشروعیت خود را از راه نقش‌آفرینی به عنوان «پاسدار» خود خوانده کمالیسم کسب کرده است. وابستگی کمالیست‌ها به کمالیسم چه بسا بیش از باور واقعی به آن نشئت گرفته از مشروعیتی باشد که از این راه کسب می‌کنند.

مصطفی کمال و عصمت اینونو، بنیان‌گذاران ترکیه هر دو ژنرال بودند و در نتیجه ارتش را به شریک دست اول خود در تأسیس و پایداری وحدت کشوری سکولار با برنامه‌ای اصلاحی و گرایشی اروپایی مبدل کردند. به این ترتیب حاکمیت در ترکیه بین دو بخش انتخابی و انتصابی - نهاد نظامی و دیوان‌سالاری غیرنظامی - تقسیم شده و گروه اخیر با برخورداری از توان اثرگذاری بیش‌تر بر پارلمان و قواعد عملی دموکراسی در مورد مشروعیت یا عدم مشروعیت ملاحظات دیگران تصمیم‌گیرنده بوده است. در دولت‌های پیشین مقامات انتصابی هیچ‌گاه در برابر عموم مسئولیتی نداشتند و مشروعیتشان به سادگی از راه «محافظت از ایدئولوژی کمالیستی» کسب می‌شد. آنان به عنوان پاسداران ایدئولوژی حکومت، و نیز پاسدار قدرت و

جایگاه خود - از جمله از طریق اعمال نفوذ در رسانه‌ها، ارتش و قوه قضاییه - همواره در تلاش برای هدایت دولت منتخب در محدوده ایدئولوژی حکومتی بودند. هدف آنان مراقبت از حکومت و ایدئولوژی آن در برابر عامه مردم و سیاستمدارانی بود که به شیوه دموکراتیک انتخاب شده بودند. این گروه انتصابی خود تعیین‌کننده «رسالت دفاعی و حفاظتی» خود در قبال کمالیسم بودند و چون روحانیون شورای نگهبان در کشور همسایه، ایران، که رسالتشان در چارچوب اسلام شیعه توجیه می‌شود، حدود مرز دولت منتخب را ترسیم می‌کردند. در ترکیه نیز همین توجیه به نام مصطفی کمال و در چارچوب فرآیندی با برچسب غربی شدن صورت می‌گرفت. دوگانگی حکومت با تغییرات قانون اساسی سال ۲۰۰۴ که با پشتیبانی نیروهای محلی به خصوص ائتلاف استانبول و بورژوازی آناتولیایی، انجام شد، پایان یافت.

پایان یافتن اقتدار ارتش محصول دو رویداد هم‌پیوند بود. ارتش در پی کودتای نرم ۱۹۹۷ و در اثر اعمال سیاست‌های سختگیرانه علیه گروه‌های مسلمان و نیز ظهور بارز نهادهای اسلامی در سپهر عمومی پایگاه قدرت توده‌ای خود - متدینین سنی - را از دست داد. (۲) افزون بر آن، موازین کپنهاک نیز آشکارا متوقع کاهش نقش ارتش در ساختار سیاسی حکومت بود. بعد از کودتای ۲۸ فوریه ۱۹۹۷، مسلمانان محافظه‌کار مشکوک به اروپا یک‌شنبه مبدل به دوستداران اروپا شدند. (۳) بسیاری که به نتیجه رسیده بودند که نیروهای داخلی منابع و توان لازم برای برچیدن اقتدار ارتش را ندارند، موازین کپنهاک را تنها راه مقابله با این قدرت و بالمآل محملی برای ایجاد فضای سیاسی فراخ‌تر در جهت تحکیم دموکراسی، حکومت قانون و پاسداری از آزادی‌های فطری شناختند. در حال حاضر، می‌توان ظهور ترکیه‌ای دموکراتیک و در سایه آن توسعه آزادی‌های سیاسی را مشاهده کرد. پارلمان ترکیه از سال ۱۹۹۹ هفت بسته اصلاحی عمده و قوانینی را در راستای هماهنگ‌سازی اعمال موازین کپنهاک از تصویب گذرانده

برداشت کمالیستی (ارتش) از حکومت و جامعه تا حد زیادی بر قانون اساسی سال ۱۹۸۲ سایه انداخته بود. فلسفه بنیانی قانون اساسی نیز بیش‌تر بر تداوم بخشیدن به اقتدار حکومت و محافظت از آن در برابر تعارضات ایدئولوژیک جامعه استوار بود تا پاسداری از حقوق مدنی و در نتیجه توانمندسازی جامعه در برابر حکومت. قانون اساسی از هر فرصتی برای تثبیت اقتدار حکومت سود جسته و حقوق و آزادی‌ها را در قالب‌هایی بسته تعریف کرده بود. این قانون همچنین از راه ایجاد «حوزه‌های حفاظت شده» برای ارتش بر قدرت آن افزوده و نیز راه‌های برون‌رفت مطمئنی برای نظامیان ایجاد کرده بود. قانون اساسی هفت بار (در سال‌های ۱۹۸۷، ۱۹۹۳، ۱۹۹۵، دوبار در ۱۹۹۹، ۲۰۰۲ و ۲۰۰۴) اصلاح شد که تقریباً محور همه این اصلاحات تحکیم حقوق فردی و حصر اقتدار حکومت به‌طور اعم و ارتش به‌طور اخص بود.

پارلمان در پاسخ به الزامات اتحادیه اروپایی، نه بسته اصلاحی را، تحت عنوان «قوانین انطباق»، از تصویب گذراند. بسته اصلی در سال ۲۰۰۱ در حوزه حقوق اساسی تصویب شد و رویکرد کلی به این حقوق را، از طریق لغو محدودیت‌های اعمال شده بر آزادی و امنیت فردی، حریم زندگی خصوصی، حریم ارتباطات، آزادی اقامت و مسافرت، آزادی بیان، آزادی مطبوعات و حق دسترسی به محاکمه منصفانه دگرگون کرده و در مواردی مجازات اعدام را نیز محدود ساخت. به‌عنوان مثال، با حذف عبارت، «زبان ممنوع در قانون» در ماده ۲۶ قانون اساسی ۱۹۸۲، متضمن ممنوعیت استفاده از زبان کردی (زبان مادری میلیون‌ها خانواده در ترکیه)، بخش برنامه‌های رادیو تلویزیونی به زبان کردی مجاز و نیز آزادی‌هایی در استفاده از این زبان داده شد. در سال ۲۰۰۲ نیز، پارلمان ماده ۳۱۲ قانون مجازات عمومی را که اشاره به مجازات «تحریک مردم به خصومت» از راه زبان و قلم داشت اصلاح و آن را به «اختلال در نظم عمومی» مقید ساخت. در سال ۲۰۰۳ «جرایم فکری» از این بسته اصلاحی حذف شد. مهم‌ترین اصلاحیه با

هدف تقویت جامعه مدنی در سال ۲۰۰۴ تصویب شد که قانونی کاملاً جدید (به شماره ۵۲۲۷۱) در رابطه با انجمن‌ها و در واقع پیشرفته‌ترین قانون ترکیه در این حوزه بود. این قانون تقریباً کلیه موانع بر سر راه تأسیس، فعالیت و ایجاد ارتباطات مالی در داخل یا خارج از کشور را مرتفع ساخت. موارد یاد شده گام‌هایی اساسی در زمینه آزادسازی جامعه مدنی از قید نظارت حکومت محسوب می‌شدند و آزادی عمل سازمان‌های غیردولتی مردم نهاد را در پیشبرد برنامه‌های خاص خود تأمین می‌کردند.

مهم‌ترین تحول قانونی در حوزه مناسبات نظامیان - غیرنظامیان رخ داد. ارتش به دلیل نقش نظامیان در ترکیه به عنوان بانیان و پاسداران جمهوری و حامیان فراگرد مدرنیزاسیون، همچنان معتمدترین نهاد است. فساد گسترده سیاست‌مداران غیرنظامی، شبکه اطلاعاتی به‌هنگام ارتش و موفقیت‌های آن در جنگ علیه پ‌ک‌ک نیز بر اعتبار آن در اوایل سال‌های ۱۹۹۰ افزود. دموکراسی ترکیه به این ترتیب همواره در سایه اقتدار ارتش پیش رفته است. با همه این تغییرات، مناسبات نظامیان و غیرنظامیان به‌طور کامل با مناسبات مشابه در کشورهای عضو اتحادیه اروپایی سازگار نیست. بسیاری از تحلیل‌گران معتقدند که مشکل اصلی در این زمینه بیش‌تر به سیاست‌مداران غیرنظامی مربوط می‌شود تا نظامیان. سیاستمدارانی که در سایه فراگرد خاص اجتماعی شدن<sup>۱</sup> و چهار مداخله نظامی (۱۹۹۸، ۱۹۸۰، ۱۹۷۱، ۱۹۶۰) قبل از هر سیاست‌گذاری عمده‌ای در حوزه داخلی یا خارجی خود را ملزم به کسب تأیید نظامیان می‌دانستند. ارتش در جریان اولین کودتای نظامی حقوق و امتیازات ویژه‌ای برای خود قائل شد که تأسیس شورای امنیت ملی از آن جمله بود و به یاری آن قادر بود سیاست‌های دولت‌های غیرنظامی را طراحی و راهبری کند. قانون اساسی سال ۱۹۶۱ ریاست ستاد مشترک را از وزارت دفاع ملی جدا کرده و به دفتر نخست‌وزیر منتقل نمود و در نتیجه این

مقام را در سلسله مراتب نظام جابه‌جا کرد. ارتش همچنین بعد از کودتای ۱۹۷۱ دادگاه عالی اداری ارتش را به‌وجود آورد تا تصمیمات خود را خارج از حوزه صلاحیت دادگاه‌های غیرنظامی قرار دهد. دادگاه‌های امنیتی کشور نیز اختیار استفاده از افسران نظامی را در داوری‌های حوزه جرایم علیه امنیت کشور داشتند. به‌علاوه، هزینه‌های نیروهای مسلح نیز از نظارت قضایی دیوان محاسبات معاف بودند. در قانون اساسی ۱۹۸۲ تحول عمده دیگری در توسعه امتیازات ویژه ارتش صورت گرفت که در اثر آن رئیس کودتا - رئیس ستاد مشترک - از طریق رفراندوم قانون اساسی عهده‌دار ریاست جمهوری کشور شد. هر چند قانون اساسی اجازه انتخاب رئیس جمهور را به پارلمان داده بود، ماده ۱ انتقالی استثنایی مبنی بر نصب رئیس کودتا به‌عنوان رئیس جمهور برای یک دوره هفت ساله قائل شد. وظیفه اصلی ژنرال اورن اداره کشور در مرحله انتقال به دولت غیرنظامی و نیز محافظت از قانون اساسی ۱۹۸۲ بود. قانون اساسی یاد شده مقام ریاست جمهوری را با تأسیس شورای نظارت کشور که اختیار نظارت بر قانونیّت حکومت را داشت تقویت کرد. قانون اساسی ترکیب شورای امنیت ملی را با افزودن شمار اعضای نظامی آن و برتری دادن تصمیمات شورا بر تصمیمات کابینه تغییر داد. بنا به ماده ۱۱۸ قانون اساسی:

شورای امنیت ملی متشکل از نخست‌وزیر، رئیس ستاد مشترک، وزیر دفاع ملی، کشور و امور خارجه، فرماندهان ارتش، نیروی دریایی و نیروی هوایی و فرمانده کل ژاندارمری است و ریاست آن را رئیس جمهور برعهده دارد... شورای وزیران برای تصمیمات شورای امنیت ملی در رابطه با موازینی که از نظر این شورا به منظور حفظ موجودیت و استقلال کشور، تمامیت و تجزیه‌ناپذیری آن و صلح و امنیت جامعه ضروری به‌نظر برسد، اولویت قائل خواهد شد.



قوانین نه‌گانه انطباق شماری از حقوق و امتیازات ویژه ارتش را لغو کرد. در سال ۱۹۹۹ پست قاضی نظامی از دادگاه امنیت کشور حذف شد. اصلاحیه سال ۲۰۰۱ تغییرات عمده‌ای در ماده ۱۱۸ داد که به تشکیلات شورای امنیت ملی مربوط شد و در نتیجه آن ترکیب شورا از طریق عضویت معاون نخست‌وزیر و وزیر دادگستری و بالا بردن شمار اعضای غیرنظامی در آن دگرگون گردید. وظیفه شورای امنیت ملی نیز بازتعریف شد:

شورای امنیت ملی ملاحظات خود را در خصوص تصمیمات مشورتی اتخاذ‌شده در اختیار هیئت وزیران قرار داده و هماهنگی لازم را در رابطه با تدوین، اتخاذ و اعمال سیاست امنیت ملی کشور انجام خواهد داد ...

در نتیجه این تغییر از اهمیت تصمیمات شورا کاسته شده و جلسات آن به هر دو ماه یک بار محدود شد. قانونی تازه نیز در این رابطه (شماره ۴۹۶۳) در اوت ۲۰۰۳ به اجرا گذارده شد و با ایجاد تغییراتی در ساختار و وظایف شورا، آن را به عنوان نهادی مشورتی تعریف کرد. امتیاز ویژه معافیت هزینه‌های ارتش از نظارت قضایی دیوان محاسبات نیز با تصویب بسته هفتم دموکراتیزاسیون در سال ۲۰۰۴ لغو گردید. در سال ۲۰۰۳ نیز از طریق بسته انطباق، نمایندگان شورای امنیت ملی از شورای نظارت بر سینما، ویدئو و موسیقی حذف شدند و با اصلاحیه قانون اساسی ماه مه سال ۲۰۰۴ نماینده ارتش از شورای عالی آموزش نیز کنار گذاشته شد.

آیا مفهوم این تغییرات برچیده شدن استیلای ارتش است؟ آیا حذف حقوق و امتیازات ویژه ارتش مفهوم دموکراتیزه شدن سیاست را در خود دارد؟ ارتش به دلیل نقش آفرینی نظامیان در تأسیس جمهوری و مقابله با تهدیدات امنیتی خارجی، علیه کشور، همواره چون دولتی در دل دولت عمل نموده و هدف پاسداری از ملت-دولت سکولار و وحدت کشور را دنبال کرده است. بر اساس مفصل‌ترین و جامع‌ترین بررسی عمومی انجام شده در این باره، توسط چارگوگلو و توپراک، پنجاه‌ونه درصد مردم از این باور

که ارتش «می تواند هر زمان که لازم باشد از دولت غیرنظامی انتقاد کند»، حمایت می کنند. (۵) تغییرات قانونی یاد شده از آن جا که قدرت ارتش بیش از قانونی بودن منشأ اجتماعی-تاریخی دارد، و نیز در چارچوب تغییرات فرهنگ نظامی-غیرنظامی، معنا و مفهوم بیش تر پیدا می کند. در حال حاضر با انتقال نقش هدایت و رهبری از ارتش به بورژوازی جدید و روبه رشد، این بورژوازی خود به عامل نوین تغییر در ترکیه مبدل شده است. طبقه تازه ای از روشنفکران، برخوردار از پشتوانه مالی بورژوازی و فارغ از پیوندهای دولتی، نقش مهمی در فراگرد بازتعریف زبان سیاسی در ترکیه بر اساس گفتمان های جهانی حقوق بشر، دموکراسی و اقتصاد آزاد، ایفا می کنند. در مجموع مردم در حال حاضر نه مقهور سرنوشت خود که معمار آن هستند. آن ها دیگر مایل نیستند حکومت آن ها را تعریف کند و خود قصد تعریف حکومت را دارند. ترکیه در تکاپوی دستیابی به یک قرارداد نوین اجتماعی و عبور از فلسفه عام و جامد کمالیستی است و مهم در این فراگرد بازتعریف نقش دین و ارتش است. آرای اخیر دادگاه اروپایی حقوق بشر و تأکید آن بر ماهیت سکولار جمهوری در برابر اسلامی شدن احتمالی حکومت و همچنین بسط آزادی های سیاسی و حقوق فردی، بستر لازم برای این قرارداد جدید اجتماعی را در جامعه ترکیه فراهم ساخته است.

### زبان سیاسی جدید

دو مین دگرگونی روی داده در ترکیه مفهوم سازی نوین در واژگان سیاسی این کشور است که مفاهیم سیاست، ملت، سکولاریسم، اخلاق و حکومت، و فراتر از آن ها را، دربر دارد. در بنای ترکیه ای نوین، اندیشه ها نقشی مهم - هم تراز طبقه اقتصادی نوظهور - ایفا کرده اند و بورژوازی جدید نیز پشتیبانی مادی لازم برای تبلور آن ها را فراهم ساخته است. تکامل اسلام سیاسی نیز روایتی است از حمایت این طبقه نوین از آن، و توانایی این طبقه در اعمال نظر در عرصه سیاسی. بورژوازی جدید ابتدا با پشتیبانی از حزب

رفاه دگر دیسی درونی این حزب را سامان داد و نهایتاً به حمایت گل-اردوغان برخاست. در فرآیند بازتعریف واژگان سیاسی ترکیه - محصول همیاری بین اقتصاد، سیاست و روشنفکران - توصیف مفاهیم نوین ملت، حکومت، سکولاریسم، غربی شدن و امنیت در چارچوب موج جدید جهانی شدن و، مهم‌تر از همه، الزامات موازن کپنهاک صورت گرفته است. مهم‌ترین انقلاب در سطح ذهنیت‌ها رخ داده و گروه‌های جدید ذینفع در بطن آن، با حمایت نهادین اتحادیه اروپایی، تحکیم آزادی‌های فطری و پاسداری از مفاهیم نوین خود را دنبال می‌کنند. دگرگونی عمده دیگر در حوزه بازتعریف حکومت رخ داده است. حکومت پیش از آن مفهومی نیمه مقدس بود که در آن ملت ترک و اسلام در خدمت حکومت تعریف می‌شدند. این مفهوم اما دگرگون شده و حکومت نیز در زمره مجموعه نهادهایی قرار گرفته که می‌بایست کمر به خدمت مردم ببندد و از ساختارهای ارزشی جامعه پاسداری کند.

حامیان حزب عدالت و توسعه مایل نیستند این حزب خود را در چارچوب ملاحظات و نیازهای مرکزیت سیاسی تعریف کند. آنان خود با ارائه تعریفی از ارزش‌های ذاتی مرکزیت اجتماعی، خواهان تلاش حزب در راستای بازسازی مرکزیت سیاسی هستند. سیاست‌ورزی در ترکیه همواره ابزاری برای ابلاغ تصمیمات دیوانی به مردم تلقی شده و نه ابزاری برای تبیین ادعاها و مطالبات اجتماعی آنان. پاسداری از اقتدار حکومت و تحکیم آن همواره در کانون مباحث سیاسی ترکیه قرار داشته و ملت در این میان دنباله‌ای از حکومت تعریف شده است. در ترکیه رایج است که می‌گویند: «خداوند از حکومت و ملت محافظت کند.» احزاب مخالف در رصد فعالیت‌های حکومت بیش از منافع اجتماعی، منافع حکومت را در نظر دارند. سیاست‌ورزی هر چند به عنوان کشمکش میان نیروهای مدرنیته و بنیادگرایی دینی معرفی می‌شد، ابزاری نخبه‌محور برای پیشبرد فراگرد حذف و شمول در نظام به حساب می‌آمد. عدنان مندرس و تورگوت اوزال بودند که نخستین بار در صدد بازتعریف سیاست‌ورزی به عنوان ابزاری برای توانمندسازی

مردم در برابر حکومت برآمدند و اسلام‌گرایی را به جای کمالیسم، حاشیه را به جای متن، متری را به جای سنتی نشانده و سیاست‌ورزی آزاد، با هدف متوازن‌سازی جامعه، حقوق فردی و حقوق فرهنگی اقلیت‌ها را در برابر سیاست بسته و ناشکیبا قرار دادند. اردوغان نیز، در شرایط غلبه نیروهای بازار و خیزش بورژوازی جدید، با تأکیدی بر بازار به عنوان الگویی از تعامل میان سیاست و جامعه، مفهوم «سیاست کارآفرینانه»<sup>۱</sup> را مطرح کرد. از نگاه او فراگرد رشد اقتصادی نیروی قوام‌بخش جامعه است که بنا دارد سطح زندگی را ارتقا دهد و نظام اخلاقی نوینی به وجود آورد.

### اخلاق کارآفرینانه

در جامعه ترکیه و بازارگرایی خاص آن جابه‌جایی عمده‌ای در حوزه اخلاق دیوان‌سالارانه از یک سو، و اخلاق کارآفرینانه از سوی دیگر رخ داده است. تا همین اواخر، اخلاق عمومی در چارچوب دکترین کمالیستی تعریف می‌شد که در سخنرانی‌های مصطفی کمال به خصوص سخنان نوتوک وی تکامل یافته بود و در آن همه در برابر حکومت و ملت مکلف بودند. (۶) تکلیفی که می‌بایست از طریق خدمت به ارتش ادا شود. با خدمت نظامی، «پسرها» به «مردان» و «فرزندان ملت» مبدل می‌شوند. عشق به میهن، شرف ملی، استقلال، پیشبرد مصالح جمعی و از خودگذشتگی اصول کلیدی اخلاق عمومی کمالیستی هستند. ترک کسی است که حکومت و کشورش را دوست ندارد و منافع خود را فدای مصالح کشور کند. در گفتمان عمومی، ملت همواره هم‌سنگ ارتش، و اخلاقیات ارتش اخلاقیات ملت قلمداد می‌شود. دوّمین سنگ بنای مهم اخلاقیات عمومی مبارزه علیه دشمنان داخلی (گروه‌های قبیله‌ای، قومی، جناحی و دینی) و خارجی (قدرت‌های استعماری اروپایی) حکومت و ملت است. هدف درونی کردن شیوه‌ها و رفتارهای

اروپایی در فراگرد متمدن شدن است. با این اوصاف، اخلاق کمالیستی - استوار بر پایهٔ تقابلی دوسویه بین واپسگرا و پیشرو، عام و خاص، دینی و سکولار و امت و ملت - در صدد بود تا دینداران را به عنوان واپسگرا و دشمنان ملت - دولتی سکولار و مدرن جلوه دهد. در گفتمان کمالیستی دو نگاه متعارض نسبت به اروپا وجود دارد. نگاه نخست اروپا را تحسین می‌کند و نگاه دوم از آن متنفر است! تصویر نخست از اروپا سکولار، مدرن و گسسته از تأثیرات دینی است. این دیدگاه سکولاریسم را راهی برای اروپایی شدن می‌داند. تصویر دوم اما اروپا را استعمارگر، توسعه طلب، مسیحی و حریص می‌پندارد. کمالیست‌ها از بالندگی اسلامی لیبرال و خمیرمایهٔ دینی - عاطفی جامعهٔ ترکیه غافل بودند. گفتمان ناسیونالیستی آنان به ایجاد فرهنگی عمومی کمک کرد که مبلغ حذف مخالفان تعریف رسمی از ملت بود، و حتی ابراز انزجار نسبت به آنان را ترویج می‌کرد. کمالیست‌های سکولار در عین توفیق در تأسیس برخی نهادها، در طراحی یک بنیان هنجاری (دینی یا فلسفی) نرمش‌پذیر و مناسب برای حکمرانی ناکام ماندند. کمالیسم هرگز روشی فرد - محور در حوزهٔ اندیشهٔ انتقادی یا سازوکاری استوار بر خویش آزمایی ابداع نکرد و تنها از مردم خواست تا به نام پیشرفت مطیع حکومت و دنباله‌رو آن باشند. کمالیسم، با قصد شکل‌گیری شهروندانی فعال، جایی برای حیات درونی یا خویش‌نگری، به عنوان الزامات فرهنگ دموکراتیک، باقی نگذاشته و نخبگان و ناب‌اندیشان نظم کمالیستی خود را مسئول سامان‌دهی همهٔ تضادهای اخلاقی، اجتماعی و سیاسی جامعه قلمداد کرده‌اند.

هر چند اخلاقیات جدید بیش‌تر مبتنی بر جمع‌گرایی است، باور به ثروتمند شدن و متبلور ساختن توان بالقوهٔ فردی، فراسوی تعلق خاطر به جماعتی بزرگ‌تر، در ذات اخلاقیات کارآفرینانه جایگزین شده است. شبکه‌های اسلامی از قبیل سلسله‌های صوفی و نورسی نقشی حیاتی در تجدید ساختار یک نظام سرمایه‌داری هماهنگ با اخلاقیات حرفه‌ای جدید دارند و در این راستا نه صرفاً تحول‌آفرین که انقلابی بوده‌اند. در این میان

نه فقط می‌توان شاهد دگردیسی ذاتی اسلام بود بلکه به چگونگی اثرگذاری این دگردیسی بر تکوین شبکه‌ها و نهادهای اجتماعی تازه، به‌خصوص شیوه‌هایی نوین برای دستیابی به نظم و رستگاری از طریق منفعت، پی برد. نقش‌آفرینان مسلمان در مسیر بازآفرینی جهان در سایهٔ دین قصد گام زدن در همهٔ وجوه زندگی را دارند.

در شرایط استیلای نیروهای بازار و کاستی اقدامات رفاهی دولت، شبکه‌های دینی تنها نقش‌آفرینان معتمدی هستند که اطلاعات به‌شدت موردنیاز برای توزیع اجناس و افکار را دارند. بسیاری از مؤمنان در سایهٔ تغییرات ساختاری نولیبرالیسم و در مواجهه با چالش‌های نو برای خلق زبانی جدید راغب، یا ناگزیرند، به‌جای تأسی از عادات کهن بر عقلشان تکیه کنند. ویژگی مهم بافت نولیبرال نهادی ساختن اصل رقابت در بطن نیروهای اقتصادی نو و کهنه، ایده‌ها، نظام‌های آموزشی، هویت‌ها و به‌خصوص نظام‌های اخلاقی است که خود فرصت لازم برای رقابت با سایر شیوه‌های زندگی و نظام‌های اخلاقی را برای شیوه‌های زندگی اسلامی فراهم می‌سازد. در زبان اخلاقی جدید مسلمان اسمی بودن کافی نیست و فرد می‌بایست برای بسط و پرورش اصول اخلاقی منبعث از اسلام و مقابله با چالش‌های جدید به یاری عقل خود به مسلمانی آگاه - به لحاظ سیاسی و اجتماعی - مبدل شود. موازین نوین اخلاق کارآفرینی بر اهمیت پس‌انداز، کسب درآمد بیش‌تر و دست‌شستن از ذهنیت سنتی «قناعت به اندک» و تمرکز صرف بر عبادات دینی تأکید دارند. اخلاقیاتی اجتماعی و تحمیل شده از بیرون ظاهراً اهمیتی بیش از اخلاقی درون‌زا یافته است که بنا به آن تغییر می‌بایست بیش از قیود اجتماعی متکی بر اخلاق درونی شده فردی باشد. ایمان ذاتی و جهان‌درونی خود سرچشمهٔ اخلاقی پرهیزگاران است که در راستای خلق بهشتی در همین جهان و همین زمان و در پرتو خردپذیری دین و ابزارگرایی اخلاق فرآیند دگردیسی مهمی را طی می‌کند.

### بازپنداری در ملیت

ترکیه در بازتعریف ملیت با مسئله دیگری نیز مواجه بوده است: کشمکش بین پلورالیسم، لیبرال دموکراسی و باور جمهوری (کمالیستی). در گفتمان کمالیستی همه شهروندان ترکیه، هم به لحاظ قومی و هم ملی ترک محسوب می شوند. حکومت برای خلق این ملت موهوم از ابزارهای مختلف، از راه اقناع یا اجبار، سود جسته و لازمه آن اعمال متمرکز اقتدار سیاسی، خصوصاً در حوزه نظام آموزشی، بوده است.

از زمان تأسیس جمهوری ترکیه، کلیه احزاب حکومت -مدار از تمرکزگرایی آن به قصد همسازی با مدرنیزاسیون، برنامه ریزی اقتصادی و ملت سازی حمایت کرده اند. تنها در دوران اوزال، این کشور یک تمرکززدایی نسبی را تجربه کرد. در حال حاضر نیز، در چارچوب سیاست های نو-لیبرال اقتصادی و فراگرد اروپایی، تمرکززدایی محدودی در بخش های مختلف چون شهرداری ها، آموزش، درمان و برنامه ریزی اقتصادی صورت گرفته است. در سال های ۲۰۰۰ گفتمان کمالیست جمهوری در واکنش به روند تمرکززدایی و نیز در مواجهه با ادعاهای هویتی اکراد، سیاست های چند فرهنگی را تهدیدی علیه وحدت و حاکمیت ملی دانسته است. بسیاری از کمالیست ها خصوصی سازی آموزش را فراگردی مشتق از زوال باور ملیت در جمهوری می دانند، که خود دلیلی مهم برای معارضه آنان با فراگرد اتحادیه اروپایی است. کمالیست ها با تلقی هم تراز این فراگرد با زوال حاکمیت ملی، قصد دفاع از هویت و حاکمیت ملی، رودرروی نیروهای طرفدار جهان گرایی و نیز چند فرهنگی گرایی<sup>۱</sup> را دارند. در واقع، باور جمهوری کمالیستی، با تأکید که بر «کل باوری»<sup>۲</sup> و «شهروندی»<sup>۳</sup> دارد، شناسایی اقلیت ها یا حقوق آنان - خصوصاً اکراد «غیر خودی» - را بر نمی تابد. به باور نظامیان وحدت

1. multiculturalism

2. universalism

3. citizenship

ملی و تمامیت ارضی ترکیه به تجزیه‌ناپذیری و همگنی ملی آن وابسته است و جمهورمداران نیز مسئله‌کردی را همواره دغدغه‌کشور و وحدت ملی دانسته‌اند.

فراگرد اتحادیه‌اروپایی، در مواجهه با مناقشات جاری، چارچوبی برای بحث درباره‌هویت، حاکمیت، ملیت، عزت و رواداری فراهم می‌سازد و مسئله‌روسری نیز از همین منظر قابل بررسی است. در حال حاضر، همگرایی برخی نیروها، اعم از چپ و راست، بر سر مسائلی چون همگنی ملت و زوال حاکمیت قابل ملاحظه است. در این فضا، نه لایسیسم<sup>۱</sup> و نه ناسیونالیسم کمالیستی در زمره پیش‌فرض‌های جمهوری محسوب نمی‌شوند و خود به محورهای مورد مناقشه‌ای مبدل شده‌اند که باید بر سر آن جنگید. از نگاه کمالیست‌ها، ادعاهای هویت-محور اکراد، علوی‌ها و اسلام‌گراها تهدیداتی رودرروی ملیت‌اند که می‌بایست مهار شده و در قلمرو فردی محصور و منزوی باشند؛ در حالی که از ریشه‌های ژرف اجتماعی-اقتصادی این ادعاها و امکان‌ناپذیری شمول آن در حصار زندگی فردی غافل‌اند. کمالیسم که در سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ باوری رهایی‌بخش محسوب می‌شد، طی چندین دهه، در مواجهه با واقعیت‌های اجتماعی و نیز متأثر از احساس ناامنی خاص خود، به موضعی اقتدارگرایانه غلطیده است. اکنون اما زمان به‌هنگام‌سازی و تجدید قرارداد اجتماعی فرارسیده و جامعه ترکیه برای گذار از بحران جاری می‌بایست به تأمل درباره‌باورهای ملیت، شهروندی و سپهر عمومی خود بنشیند.

در این مسیر می‌توان تلاش‌های فرهنگی، فردی و گروهی، برای دستیابی به عزت و کرامت را، تا آن‌جا که خدشه‌ای به حساسیت‌های مشترک‌گفتمان حقوق بشری و مشروعیت حکومت وارد نسازد، به رسمیت شناخت. گفت‌وگو و اقناع تنها راه رسیدن به این اجماع و دستیابی به یک قرارداد

۱. laicism، گرایش غیرمذهبی.



اجتماعی نوین است. آنان که هویت قومی کردی مشترک دارند می‌توانند هم ترک باشند (در مفهومی مدنی) و هم کرد (در مفهومی قومی). چنانچه اجماع بر سر ترک بودن، به عنوان یک هویت مدنی، دشوار باشد، می‌توان در مورد تکیه بر هویت «مسلمان سکولار» به عنوان یک ملات اجتماعی تأمل و بازاندیشی کرد - دقیقاً چون نقش اسلام در بوسنی یا مالزی (گرچه چنین مدلی تبعیضاتی علیه اقلیت‌های غیرمسلمان ترکیه نظیر یهودیان، ارمنه و جامعه نسبتاً بزرگ لادری آن دربر خواهد داشت) از آن‌جا که تکیه بر هویت «مسلمان سکولار»، در چارچوب فراگرد سکولاریزاسیون نخبگان کرد، فراگردی آسان نیست، می‌بایست انگاره‌ای ایجاد شود که در آن ادعاهای هویت - محور کردی، علوی و اسلامی با رعایت شأن و عزت آنان مورد تصدیق و شناسایی باشد. (۷) این شناسایی اما نباید به تجزیه جامعه ملی منجر شود و حاصلی چون لبنانی شدن<sup>۱</sup> داشته باشد. گونه‌ای از مدل‌های مدنی اروپایی (ناسیونالیسم مدنی فرانسوی یا حتی سوئیسی به عنوان مثال) نیز می‌تواند مدنظر قرار گیرد. پیشنهاد ویل کیملیکا با مشکلاتی که ما در حال حاضر در ترکیه با آن مواجهیم بی‌ارتباط نیست. (۸) وی معتقد است که افراد به دو نوع جامعه تعلق دارند: جامعه سیاسی شهروندان (ترک) و جامعه فرهنگی کردی (و سایر اقلیت‌ها) که مردم قادرند در آن با زبان، سنت و باور خاص خود، تاجایی که حساسیت‌های مشترک و حقوق دیگران را مخدوش نسازد، زندگی کنند. برای بسیاری از ترک‌ها دست شستن از اصول جمهوری سکولار، مساوات و شهروندی چندان آسان نیست. از این رو ایجاد نوعی پلورالیسم جمهور سالار<sup>۲</sup> و لیبرالیسم روادار که هویت‌های قومی و دینی را به رسمیت بشناسد و نیز فردباوری لیبرال - متضمن آزادی شهروندانی فارغ از قیدوبند اوصاف «خودی» در شکستن حصار تعاریف - را تصدیق کند نیاز ترکیه است. تنها از این طریق می‌توان آرمان‌های عثمانی همبستگی جمعی و

رواداری مشترک را با آرمان جمهور سالارانه شهروندانی متحد و برابر در چارچوب قانون آشتی داد.

### زبان سیاسی پیوندی

در ترکیه یک زبان سیاسی «پیوندی» در پاسخ به برخی نقاط ضعف برهانی نهفته در قرائت کمالیستی از سکولاریسم، در حال ظهور است. (۹) در سالیان اخیر و در فضای تداوم نبرد مفهومی میان اسلام‌گرایی و سکولاریسم، فرآیند دموکراتیزاسیون و توسعه اقتصادی، از راه همسازی و تعدیل مواضع گروه‌های اسلامی در برابر سکولارها - با بهره‌گیری از گفتمان حقوق بشری - به تقویت اقتدار اسلامی، به زبان سکولاریسم، منجر شده است. مهم‌ترین تحول در این زمینه تمسک بیش از پیش سکولارها به گفتمان اسلامی برای دفاع از اندیشه و هویت سکولار است. این تحولات با دامن زدن به جابه‌جایی عمده‌ای در مباحث سیاسی ترکیه زبانی فراگیر، قدرتمند و متأثر از اسلام به وجود آورده است. در حال حاضر، با همهٔ پیچیدگی سکولاریسم بر فضاها و دولتی ترکیه، زبان اسلامی بیش از سال‌های ماقبل ۱۹۹۷ بر جامعه آن تسلط دارد. احراز چنین جایگاهی بی‌شک میوهٔ تحکیم جامعهٔ مدنی است. با همهٔ اثرگذاری گروه‌های اسلامی بر جامعهٔ مدنی و نفوذ گستردهٔ آنان بر همهٔ سطوح این جامعه و نیز بخش‌هایی از حکومت، با بهره‌گیری از گفتمان مسلط خود، هنوز نمی‌توان پیروزی جنبش‌های اسلامی را محقق دانست. اکنون تلفیقی چشم‌نواز، در عین حال تدریجی، میان زبان‌ها و رفتارهای دینی و سکولار پدید آمده که در سایهٔ آن، گونهٔ نوینی از زبان سیاسی - نه سکولار و نه اسلامی که دووجهی - در حال شکل گرفتن است. زبان سکولار البته در حالی که سلطهٔ آن بر جامعهٔ مدنی روبه زوال دارد، هنوز بر ارتش، قوهٔ قضا و نظام آموزش عالی حاکم است. حکومت، به تعبیر گرامشی<sup>۱</sup>، دیگر قادر به

۱. Antonio Gramsci (۱۸۹۱-۱۹۳۷)، فیلسوف، نویسنده و نظریه‌پرداز سیاسی ایتالیایی،

حکمرانی صرفاً به مدد اهرم استیلای سیاسی (گفتمان سیاسی خلق یک ملت-دولت سکولار) نیست و برای تداوم مشروعیت و نفوذ خود‌گزینی جز سودجویی از زبانی اسلامی ندارد.

ترکیه در مقطعی حساس با سه روند دگرگون‌ساز مواجه است: ظهور بورژوازی اسلامی؛ گسترش سپهر عمومی؛ و تجلی خودآگاهی تازه حقوق بشری. این روندها بی‌شک عامل تداوم فرآیند دگرگون‌سازی ریشه‌ای زبان سیاسی کشور خواهند بود. انتخابات ۲۲ ژوئیه سال ۲۰۰۷ از طریق یکپارچه‌سازی پیش‌تر کشور در فراگرد جهانی شدن و اروپایی شدن، نقشی محوری در تعیین مسیر آن در قرن بیست و یکم ایفا کرد. چه‌بسا سیاست‌های برخی کشورهای عمده اروپایی علیه ترکیه و بازتاب‌های منفی جهانی شدن، با تشدید مخالفت‌های داخلی، ترکیه را به درون‌گرایی سوق دهد. ارتش به‌رغم نقش‌آفرینی اثرگذار و تحسین‌برانگیز دموکراسی در ترکیه در بنای جامعه مدنی و غنی‌سازی آزادی‌های فردی، همچنان در قیاس با هریک از سیاست‌مداران یا احزاب سیاسی، معتمدترین نهاد کشور است. از آن‌جا که مردم نظامیان را پاسداران سکولاریسم/ثبات کشور می‌دانند، اجماع بر سر یک زبان سیاسی جدید و مفهوم هویت در آن نیز - در حالی که نبرد بر سر آن میان بخش‌های مختلف نظامی و غیرنظامی و هواداران‌شان در این حوزه جریان دارد - بدون چراغ سبز ارتش حاصل نخواهد شد و هر توافق عملی برای تحکیم دموکراسی می‌بایست دربردارنده ملاحظات نظامیان نیز باشد. در این میان بی‌شک ارتش نیز باید خود را با واقعیت‌های جدید عرصه سیاست‌ورزی ترکیه همسو سازد. با لحاظ بدگمانی‌های حاکم بر ارتش و حزب عدالت و توسعه، در رابطه با نیات متقابل و نیز تکاپوی این حزب برای کسب فرامشروعیتی از طریق

---

بنیان‌گذار و رهبر حزب کمونیست ایتالیا که به‌خاطر طرح مفهوم استیلای فرهنگی به‌عنوان ابزاری برای حفظ و تداوم حکومت در جامعه‌ای سرمایه‌داری شهرت دارد. وی توسط موسولینی زندانی شد.

واشنگتن به حساب منافع ملی ترکیه، پندار تحکیم مسالمت آمیز دموکراسی در این کشور بدون اقتناع ارتش و خلق انگیزه‌هایی برای خروج آن از سپهر سیاسی دشوار است. بعید به نظر می‌رسد نظامیان بدون محترم شناخته شدن اصول بنیادین جمهوری - آرمان‌های کمالیستی ملت - دولت سکولار و جدایی دین و دولت - بر هیچ اجماعی صحه گذارند. از سوی دیگر حزب عدالت و توسعه، و سایر احزاب، نیز نباید با زیر سؤال بردن این اصول به تحریک ارتش پردازند. به موازات اثرگذاری غیرمستقیم فراگردهای جهانی شدن بر تجدید ساختار ملت - دولت ترک، از طریق سهم دادن به نهادهای فراملی در حاکمیت کشور، ارتش و سایر گروه‌های ناسیونالیست نیز به تدریج، هر چند با اکراه، به بازتعریف ملت - دولت و گونه نوین حاکمیت گردن خواهند نهاد.

مباحث سکولاریسم (نقش دین در سپهر عمومی و مرز بین حیطه‌های خصوصی و عمومی)، سیاسی شدن نظام قضایی، و تنش بین ارتش و دولت غیرنظامی در نهایت محصول مشکلات ساختاری ترکیه‌اند. دشوارترین چالش رودرروی کشور در حال حاضر ادعاهای ناسیونالیسم کردی است. ترکیه در میانه یک منازعه قدرت عمده بین نیروهایی با گرایشات چندفرهنگی و ملت‌سازی همگن، بر سر مسائل کردی و اسلامی، درگیر است. جنگ علیه پ‌ک‌ک مهم‌ترین سلاح نیروهای ناسیونالیست برای زیر سؤال بردن مشروعیت دولت حزب عدالت و توسعه و وفاداری آن بوده است. گروه‌های ناسیونالیست با هماهنگ‌سازی نیروهای سیاسی و مدنی حول محور مسئله کردی و علیه دولت حزب عدالت و توسعه، و نیز با انتقاد خود از سیاست‌های دولت به عنوان اپوزیسیون اصلی نقش آفرینی می‌کنند. متغیرهای میدان سیاسی نیز در سایه رشد ناسیونالیسم و در چارچوب ملاحظات امنیتی کشور بازتعریف شده‌اند. در چنین شرایطی، این میدان به آسانی می‌تواند تحلیل رفته و سیاست‌ورزی نیز به صرف مدیریت امنیت سکولاریسم و وحدت ملی تقلیل یابد. از نوامبر ۲۰۰۷ زبان رایج سیاسی

تقریباً به زبان اتهامات متقابل در رابطه با التزامات و ریشه‌های قومی و نیز خدمت به دولت‌های بیگانه مبدل شده است.

در سایه خیزش بورژوازی جدید چشم‌انداز مفهومی جمهوری در حال دگردیسی است. این دگردیسی مطلقاً محصول مدرنیته‌ای وارفته یا دیانتی نورسته نیست و چه‌بسا بیش‌تر میوه پیشرفت مدرنیته و تلاش‌هایی معطوف به دستیابی به هویت، عدالت اجتماعی و به‌خصوص یک نظم نوین اخلاقی باشد. دگردیسی مورد اشاره با دو روند متضاد ملازم است: (۱) خودآگاهی فزاینده در پیوند با مسائل حقوق بشری، و عطش ملتهب‌تر برای ادغام در فراگردهای جهانی شدن؛ و (۲) رشد چشمگیر ناسیونالیسم واپس‌گرای دولت سالار، خصوصاً بعد از نیمه دوم سال ۲۰۰۴. گونه نوینی از ناسیونالیسم ترک، که به ترکی «اولوسالچیلر»<sup>۲</sup> خوانده می‌شود، رسالت «دفاع از وطن و حکومت» را در برابر نیروهای ناسیونالیسم مرکزگرای کردتبار و ناسیونالیسم دینی برای خود قائل است. به این ترتیب، عوامل ساختاری متعددی برای بازآرایی ناسیونالیسم دینی و قومی در راستای خلق ترکیه‌ای آرام‌تر و دموکراتیک‌تر به وجود آمده‌اند، که ناکارآمدی در مدیریت شایسته این عوامل چه‌بسا به فروپاشی کشور و یا قطبی‌تر شدن جامعه در طول مرزهای قومی و دینی منجر شود.

بحران سیاسی ترکیه تا زمان دستیابی شهروندان آن به یک زبان سیاسی جدید و مشترک، به قصد غلبه بر نگرانی‌های موجود و بنای ترکیه‌ای نوین از راه فراگردهای دموکراتیک و لیبرال، همچنان افت‌وخیز خواهد داشت. یکی از چالش‌های عمده رودرروی ارتش وفاق با ترکیه‌ای نوین و نوحاسته است که بر سه اصل تکیه دارد: می‌کوشد تا سکولاریسم را، به‌عنوان آبخور تنش و قطب‌بندی اجتماعی، از راه بازتعریف معنا و عملکرد سکولاریسمی اقتدارگرا، از میان بردارد؛ در نگاه به مسئله کردی، قصد دارد جامعه سیاسی

را نه بر اساس مفهوم ناسیونالیسم قومی که با تأکید بر میراث جهان-وطنی<sup>۱</sup> عثمانی بازتعریف کند؛ و همچنین طالب حکومتی دموکراتیک‌تر، جامعه مدنی پررنگ‌تر و دولتی با نقش کم‌رنگ‌تر در اقتصاد و سیاست‌های مربوط به هویت ملی است. بانیان این ترکیه چندفرهنگی و دموکراتیک نه ارتش و نه نخبگان دیوان‌سالاری، که کارآفرینان آناتولیایی، فعالان کرد، جنبش‌های نو-اسلامی و جامعه علوی هستند. دوران گذار کنونی، چه موفق و چه ناموفق، می‌تواند به سان دوره بین غروب امپراتوری عثمانی و طلوع جمهوری کمالیستی برای این کشور سرنوشت‌ساز باشد.

## یادداشت‌ها

۱. نتایج جامع‌ترین بررسی‌ها بیانگر افزایش قابل توجه شمار کسانی است که «هویت خود را به عنوان مسلمان توصیف کردند». نسبت این افراد از ۳۶ درصد در سال ۱۹۹۹ به ۴۵ درصد در سال ۲۰۰۶ رسید. بر اساس همین بررسی، ۴۱ درصد نیز از یک حزب سیاسی دین-محور پشتیبانی کرده‌اند.

2. See Yavuz, *Islamic Political Identity*, p. 49. "The contradictory sources of the legitimacy of the Turkish military has very much been ignored by scholars of Turkey. The military sees itself as the modernizer of Turkish society and seeks to derive its legitimacy from its mission of modernizing the society (through the process of Europeanization) and creating a secular nation-state. This is while the masses see the military as the most sacred institution to protect the equally sacred values of the Turks: the state and religion. There is not much distrust and fear between the populace and the military. One of the reasons that facilitated the military to implement its modernizing policies has to do with its 'imagined' sacred roots among ordinary Turks. The military remains a very popular and trusted organization, even among those who don't seem to share its radical secularist agenda. The Turkish military, the guardians of secularism, is historically steeped in Islamic legitimization. The goal of the military is the *preservation of the state*. Since the Turks usually see the state as the necessary condition for the survival of Islam, they always justify any act for the preservation of the state as a sacred duty. For instance, every member of the Turkish army is called a '*mehmetcik*' (soldier of Muhammad). The armed forces are regarded as the *Peygamber Ocağı* (The Heart of the Prophet). Every soldier who is killed on duty is also regarded as a martyr (*shhid*); and those who are involved in military conflict are called *gazi*."

3. Murat Yetkin, "Beni 28 Subat ABci yaptı," *Radikal*, June 5, 2005.

4. Bertil Emrah Oder, "Enhancing the human face of constitutional reality in Turkey through accession partnership with the EU," in Bertil Duner (ed.), *Turkey: The Road Ahead?* (Stockholm: The Swedish Institute of International Affairs, 2002), pp. 72-104.

5. Çarkoğlu and Toprak, *Religion*, p. 102.

6. Aysel Morin, "Crafting a Nation: The Mythic Construction of the New Turkish

National Identity in Atatürk's Nutuk," unpublished PhD dissertation, University of Nebraska, 2004.

7. Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in Amy Gutman, ed., *Multiculturalism* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 25-73.
8. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 135.
9. Sheri Berman, "Islamism, Revolution and Civil Society," *Perspectives on Politics*, 1:2 (June 2003), 257-272.





## کتاب شناسی

- Adaleti Savunanlar Derneği (ASDER), *Ben Disiplinsiz Degilim* (Istanbul: ASDER, 2004).
- Adler, Emmanuel, "Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics," *European Journal of International Relations*, 3, 1997.
- Afsaruddin, Asma, "The Islamic State: Genealogy, Myths and Facts," *Journal of Church and State* (2006).
- Ağırdır, Bekir, "Seçmenin röntgeni," *Radikal*, July 25, 2007.
- Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey* (New York: Routledge, 1993).
- Akçalı, Cevdet, "Başbakan Erdoğan'ın bir itirafı, Türkiye'de kanunları kim yapıyor?" *Yeni Şafak*, July 72, 2004.
- Akdoğan, Yalçın, *Muhafazakar Demokrasi* (Ankara: Ak Parti, 2003).
- , *Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi*, (Istanbul: Alfa, 2004).
- Aktan, Gündüz, "Korkmazcanlar," *Radikal*, April 24, 2007.
- , "Çıplak Gerçekler," *Radikal*, May 1, 2007.
- Aktay, Yasin, "Siyasette İslamiliğin Sınırları ve İmkanları," *Tezkire*, 33, July–August 2003.
- , *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı* (Istanbul: İletişim Yayınevi, 2006).
- Akyol, Mustafa, *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek: Yanlış Giden Neydi? Bundan Sonra Nereye?* (Istanbul: Doğan, 2006).
- Alathı, Alev, "Pişmiş Aşa Su katmak," *Zaman*, April 4, 2004.
- Alkan, Mehmet Ö., "Laik Bir İdeolojinin Doğuşu ya da II. Meşrutiyet'te Türkçülüğün Toplumsal İdeolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası," *Tank Zafer Tunaya'ya Armağan* (Istanbul: İstanbul Barosu Yayını, 1992).

- Alpay, Kenan (ed.), *Avrupa Birliği ve Müslümanlar* (İstanbul: bözgür-der, 2002).
- Arai, Masami, "Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği," in Mehmet Ö. Alkan (ed.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası* (İstanbul: İletişim, 2001).
- Atacan, Fulya, "A Kurdish Islamist Group in Modern Turkey: Shifting Identities," *Middle Eastern Studies*, 37:3, July 2001.
- , "Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP," *Turkish Studies*, 6:4, September 2005.
- Atalay, Onur, *KIZII Elma Koalisyonu: Ulusalcılar, Milliyetçiler, Kemalistler* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006).
- Atay, Fatih Rıfkı, *Zetindağı* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1943).
- Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).
- Audi, Robert, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Ayata, Sencer, "Meydanlardakiler 'yeni orta sınıftır,'" *Milliyet*, May 22-12, 2007.
- Aydılı, Ersel, Nihat Ali Özcan and Doğan Akyaz, "The Turkish Military's March Toward Europe," *Foreign Affairs*, January-February 2006.
- Aydın, Mehmet, "Turkey and the European Union: A Cultural Perspective," in *Turkey and the EU: Looking Beyond Prejudice* (Maastricht: Maastricht School of Management, 2004).
- Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (New York: Routledge, 1991).
- Bağcı, Hüseyin and Saban Kardaş, "Post- September 11 Impact: The Strategic Importance of Turkey Revisited," in Idris Bal (ed.), *Turkish Foreign Policy in Post-Cold War Era* (Boca Raton: BrownWalker Press, 2004).
- Bağış, İ, *Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tanhinden Kesitler* (unpublished book manuscript, 2004).
- Balbay, Mustafa, "Genç Subaylar tedirgin," *Cumhuriyet*, May 32, 2003.
- Bayat, Asef, "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt," *Comparative Studies in Society and History*, 40, January 1998.
- Bayramoğlu, Ali, "AK Parti makineleri stop etti," *Radikal*, March 21, 2005.
- Beinin, Joel and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays From Middle East Report* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997).
- Bekaroglu, Mehmet, "Adil Düzen "den" Dünya gerçeklerine: Siyasetin Sonu (Ankara: Elips, 2007).

- Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Brooks, 1969).
- Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik* (Istanbul: Adam, 1997).
- , *The Development of Secularism in Turkey* (London: Routledge, 1999).
- Berman, Sheri, "Islamism, Revolution and Civil Society," *Perspectives on Politics*, June 1, 2003.
- Bermeo, Nancy, "Myths of Moderation: Confrontation and Conflict during Democratic Transitions," *Comparative Politics*, April 29, 1997.
- Besikci, İsmail, *Kendini Kesfeden Ulus* (Istanbul: Yurt Kitap Yayın, 1993).
- Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998).
- Bianchi, Robert, *Interest Groups and Political Development in Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Bila, Fikret, *Sivil Darbe Girişimi ve Ankara'da Irak Savaşları* (Ankara: Ümit Yayıncılık, 2003).
- , "Türk sorunu," *Milliyet*, August 20, 2005.
- Boland, Vincent, "Eastern Premise," *Financial Times*, December 3, 2004.
- , "Turkish Rift Widens after General's Call," *Financial Times*, May 22, 2006.
- Bostancı, Naci, "AKP Merkez Sağın Neresinde?" *Zaman*, August 23, 2004.
- Bowcott, N., "Islamic Party Wins in Turkey," *Guardian*, November 7, 2002.
- Brown, L. Carl, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics* (New York: Columbia University Press, 2000).
- Bruce, Steve (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (New York: Oxford University Press, 1992).
- , *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002).
- Bruinessen, Martin van, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992).
- , *Mullahs, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society*, (Istanbul: Isis, 2000).
- Buğra, Ayşe, *State and Business in Modern Turkey: A Comparative Study* (Albany: State University of New York Press, 1994).
- , "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations," *International Journal of Middle East Studies* 30, 1998.
- Bulaç, Ali, "Muhafazakarlığın Referansları," *Zaman*, August 28, 2003.

- \_\_\_\_\_, "Bilgi ve Hikmetten Servet ve İktidara," *Bilgi ve Hikmet*, February 22, 2006, URL: <http://www.bilgihikmet.com/>
- \_\_\_\_\_, "AKP'deki Hacıyatmazlar," *Bilgi ve Hikmet*, March 17, 2006, URL: <http://www.bilgihikmet.com/>
- Büyükamt, Yaşar, "Küreselleşme ve Uluslararası Güvenlik," *Birinci Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 2003).
- Buzan, Barry, et al., *Security: A New Framework for Analysis* (Boulder: Lynne Rienner, 1998).
- Buzan, Barry and Thomas Diez, "Turkey and the European Union: Where to from Here," *Survival* 41, 1999.
- Çakır, Ruşen, *Derin Hizbullah/İslamcı Sıddetin Geleceği* (İstanbul: Metis, 2001).
- \_\_\_\_\_, and İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?* (İstanbul: TESEV, 2005).
- Camurcu, Kenan, *Ak Parti'nin Stratejik Meseleleri* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2006).
- Can, Eyup, "AK parti neyi Muhafaza Ediyor?" *Zaman*, August 27, 2004.
- Carkoğlu, Ali, "Turkey's November 2002 Elections: A New Beginning," *MERIA e-Journal* 6:4, 2002.
- Çarkoğlu, Ali and Binnaz Toprak, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey* (İstanbul: TESEV, 2007).
- Casanova, Jose, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Cemal, Hasan, "Başbakan Erdoğan'dan Amerika yolunda Komutanlara Mesajlar: İrtica diye Bir Tehdit Yok," *Milliyet*, October 1, 2006.
- Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- Ciftci, İrfan, "Avrupa'nın 'Öteki'si Olarak Türk İmgesi: Olduğu gibi Görünemeyen, Görüldüğü Gibi Olamayan Korkunun Efendileri: Türkler," *İstanbul Bilgi Üniversitesi Bilgi ve Bellek*, 3 (2006).
- Citilioğlu, Ercan, *Tarhan Ankara Hatında Hizbullah* (Ankara: Umit Yayıncılık, 2001).
- Ciyayı, *Gerilla Anıları II* (İstanbul: Aram, 2002).
- Cölaşan, Emin, "Bay Gül'un Dünyü ve Bugünü," *Hürriyet*, November 23, 2006.
- "İnkâr size yakışır mı Abdullah bey," *Hürriyet*, May 3, 2007.
- Coşkun, Ahmet Hakan, "Cemaat, ey cemaat," *Hürriyet*, April 2, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Cemaat diyor ki: O bakan bize düşman," *Hürriyet*, April 4, 2007.

- Dale, Roger, "Implications of the Rediscovery of the Hidden Curriculum for the Sociology of Teaching," in Denis Gleeson (ed.), *Identity and Structure: Issues in the Sociology of Education* (Nafferton, Driffield: Studies in Education, 1977).
- Daver, Bülent, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik* (Ankara: Son Havadis Marbaast, 1955).
- Davutoğlu, Ahmet, *Srategik Derinlik: Tlrlkiye'nin uluslararası konumu* (İstanbul: Küre Yayınları, 2001).
- , "Türkiye Merkez Ülke Olmalı," *Radikal*, February 26, 2004.
- , "Türkiye Küresel Güçtür!," *Anlayış*, March 2004.
- Denooux, Guilain, *Urban Unrest in the Middle East* (Albany: State University of New York Press, 1993).
- Department of Anti-Terror Unit of the Turkish Police, *Hizbullah Terör Örgütü* (Ankara: Emniyet genel Müdürlüğü, 2001).
- Deringil, Selim, "From Ottoman to Turk; Self-Image and Social Engineering in Turkey," in D. Gladney (ed.), *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States* (Stanford: Stanford University Press, 1998).
- Deth, Jan van (ed.), *Social Capital and European Democracy* (London: Routledge, 1999).
- Doğan, Akyaz, *Askeri Mildahalelerin Orduya Etkisi, Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir Komuta Zincirine* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).
- Doğan, Erhan, "The Historical and Discursive Roots of the Justice and Development Party's EU Stance," *Turkish Studies*, September 6, 2005.
- Dumont, Paul, "Hojas for the Revolution: The Religious Strategy of Mustafa Kemal Atatürk," *American Institute for the Study of Middle Eastern Civilization*, 1981.
- Duran, Bünyamin, *İslam Toplamlarında Sosyo-Ekonomik Değişmeye Yönelik Tezler* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995).
- Düzgit, Senem Aydın, *Seeking Kant in the EU's Relations with Turkey* (Ankara: TESEV, 2006).
- Dwyer, Kevin, *Arab Voices: The Human Rights Debate in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1991).
- Edip, Halide, "Dictatorship and Reform in Turkey," *The Yale Review*, 19, 1929.
- Eickelman, Dale, "From Here to Modernity: Ernest Gellner on Nationalism and Islamic Fundamentalism," in John A. Hall (ed.), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

- \_\_\_\_\_, and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- Emre, Süleyman Akif, *Siyasette 35 Yıl* (3 Volumes) (Ankara: Keşif Yayınları, 1991).
- Erbakan, Necmettin, *Milli Görüş* (İstanbul: Dergah, 1975).
- Erdogan, Mustafa, "Fazilet Partisi'nin Kapatma Işığında Türkiye'nin Anayasa Mahkemesi Sorunu," *Liberal Düşünce*, 23 (Summer 2001).
- \_\_\_\_\_, "AİHM'nin RP Kararının Düşündürdükleri," *Liberal Düşünce*, 23 (Summer 2001).
- Erdogan, Recep T., *Bu Sarkı Burada Bitmez* (İstanbul: Nesil, 2001).
- \_\_\_\_\_, "My Country is Your Faithful Ally and Friend," *The Wall Street Journal*, March 13, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Konuşmalar* (Ankara: AK Parti, 2004).
- "Türkiye'nin İmkanları ve Kaynaklarıyla Türkiye'yi kaldıracagız," in konuşmalar (Ankara: AK Parti, 2004).
- Eroğlu, Cem, *Demokrat Parti: Tarihi ve İdeolojisi* (Ankara: Imge, 1998).
- Esposito, John and François Burgat (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003).
- Esposito, John and Azzam Tamimi, *Islam and Secularism in the Middle East* (London: C. Hurst, 2000).
- Feyzioğlu, Turhan, "Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik," in Ethem Ruhi Fitırlalı (ed.), *Atatürkçü Düşüncesinde Din ve Laiklik* (Ankara: ATAM, 1999).
- Findley, Carter Vaughn, *The Turks in World History* (New York: Oxford University Press, 2004).
- Flores, Alexander, "Secularism, Integralism, and Political Islam: The Egyptian Debate," in Joel Benning and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Berkeley: University of California Press, 1997).
- Fukuyama, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1996).
- Fuller, Graham, "Turkey's Strategic Model: Myths and Realities," *The Washington Quarterly*, 27, Summer 2004.
- \_\_\_\_\_, "Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Summer 22, 2005.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

- Gellner, Ernest, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- Genç, Reşat, *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2005).
- Gökaçtı, Mehmet Ali, *Türkiye'de Din'Eğitimi ve Imam Hatipler* (İstanbul: iletişim, 2005).
- Gökarp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Toker Yayınevi 1999).
- , *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul: Toker Yayınevi, 1999).
- Goldberg, Ellis, "Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism," in Juan R. I. Cole (ed.), *Comparing Muslim Societies: Knowledge and the State in a World Civilization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).
- Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997).
- Göle, Nilüfer and Ludwig Ammann (eds.), *Islam in Public: Turkey, Iran, and Europe* (İstanbul: Bilgi University, 2006).
- Graham, B.D., "The Succession of Factional Systems in the Uttar Pradesh Congress Party, 1937-1966," in Marc J. Swartz (ed.), *Local-Level Politics: Social and Cultural Perspectives* (Chicago: Aldine, 1968).
- Gül, Abdullah, "Fazilet Kongresi," *Milliyet*, May 71, 2000.
- Gunn, T. Jeremy, "Under God but Not the Scarf: The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laïcité in France," *Journal of Church and State*, 46, Winter 2004.
- Gunter, Michael, *The Kurds and the Future of Turkey* (New York: St. Martin's Press, 1997).
- Günalp, Haldun, "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party," *International Journal of Middle East Studies*, 33, 2001.
- Hannay, David, *Cyprus: The Search for a Solution* (New York: I. B. Tauris, 2005).
- Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism* (New York: Oxford University Press, 2005).
- Hasimi, Seyit Haşim, "Kürt Meselesinde Ak Parti Sınavı," *Yeni Şafak*, August 1, 2005.
- Hassanpour, Amir, *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985* (San Francisco: Mellen Research University, 1992).
- Hefner, Robert W. (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton: Princeton University Press, 2005).
- Hersh, Seymour, "Annals of National Security. Plan B," *The New Yorker*, June 1, 2004.



- Hodgson, Marshall, "Modernity and the Islamic Heritage," in Marshall Hodgson (ed.), *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Imber, Colin, "The Ottoman Dynastic Myth," *Turcica*, 19, 1987.
- Inalcık, Halil, "Turkey," in Robert E. Ward and Dankwart Rustow (eds.), *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1964).
- , "Islam in the Ottoman Empire," *Turcica*, 5–6, 1968–1970.
- Irem, Nazım, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal," *International Journal of Middle East Studies*, 34, 2002.
- Işık, Faik, *Recep Tayyip Erdoğan Davası, No. 1998/36 Esas* (Istanbul: Keskin, 1998).
- Işık, Yüksel, *Siyasal İslam ve Sendikalar* (Ankara: Öteki Yayınevi, 1996).
- Jwaideh, Wadie, "The Kurdish Nationalist Movement: Its Origins and Development" (PhD dissertation, Syracuse University, 1960).
- Kadioglu, Ayşe, "Civil Society, Islam and Democracy in Turkey: A Study of Three Islamic NGOs," *The Muslim World*, 95, January 2005.
- Kafadar, Camal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: University of California Press, 1995).
- Kalyvas, Stathis N., "Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties," *Comparative Politics*, July 22, 2000.
- , "Religious Mobilization and Unsecular Politics," in T. Keselman and J. Buttigieg (eds.), *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003).
- Karakuş, Abdullah and Namik Durukan, "Erdoğan'a göre Kürt sorununun çözümü: 'Tek devlet tek millet tek bayrak,'" *Milliyet*, August 13, 2005.
- Karaman, "İlkeli mi Faydacı mı?" *Yeni Şafak*, March 21, 1999.
- Kardaş, Şaban, "Human Rights and Democracy Promotion: The Case of Turkey-EU Relations," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 1:3, 2002.
- Kavakcı, Merve Safa, *Basörlüsüz Demokrasi* (Istanbul: Timaş, 2004).
- Kaya, Kamil, *Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı* (Istanbul: no publisher, 1998).
- Kazan, Sevkettin, *Refah Partisi Gerçeği* (Ankara: Keşif Yayınları, 2002).
- Keddie, Nikki, "Secularism and its Discontents," *Daedalus*, 132, Summer 2003.
- Keskin, Adnan and Tolga Akiner, "Erdoğan: Kürt sorunu demokrasiyle çözülür," *Radikal*, August 11, 2005.
- Keyman, E. Fuat, "Muhafazakar demokrasinin 'kadınla imtihanı,'" *Radikal II*, May 16, 2004.

- \_\_\_\_\_, "Modernity, Secularism and Islam in Turkey," *Theory Culture & Society*, March 24, 2007.
- \_\_\_\_\_, and Ziya Oniş, "Helsinki, Copenhagen and Beyond: Challenges to the New Europe and the Turkish State," in Mehmet Ugur and Nergis Canefe (eds.), *Turkey and European Integration: Accession Prospects and Issues* (London: Routledge, 2004).
- Khan, Mujeeb R., "Islamic and Western Worlds: The End of History or Clash of Civilizations," in Emran Qureshi and Michael A. Sells (eds.), *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy* (New York: Columbia University Press, 2003).
- Kibaroglu, Mustafa, "Clash of Interests Over Northern Iraq Drives Turkish-Israeli Alliance to a Crossroads," *The Middle East Journal*, 59, Spring 2005.
- King, Judd, *The Battle for the Ottoman Legacy: The Construction of a Neo-Ottoman Political Identity In Turkey* (MA dissertation, Duke University, 2004).
- Kinzer, Stephen, "Will Turkey Make It?" *New York Review*, July 15, 2004.
- Koçacioğlu, Dicle, "Dissolution of Political Parties by the Constitutional Court in Turkey: Judicial Delimitation of the Political Domain," *International Sociology*, 18, 2003.
- \_\_\_\_\_, "Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey," *Law & Society*, 38, 2004.
- Koru, Fehmi, "Ak Parti ye karşı AKP," *Yeni Şafak*, October 13, 2003.
- Köse, A. Cengizhan, *Yöresel Dayanışma Örgütlerinin Kentleşme Sürecindeki Rolü* (MA dissertation, Konya Selçuk University, 1996).
- Kösebalaban, Hasan, "Turkey's EU Membership: A Clash of Security Cultures," *Middle East Policy*, 9, 2002.
- Kule, Ahmet, "Socialization Process of the Individuals who Join Terrorist Organizations in Turkey" (PhD dissertation, City University of New York, 2007).
- Kurban, Dilek, "Confronting Equality: The Need for Constitutional Protection of Minorities in Turkey's Path to the European Union," *Columbia Human Rights Law Review*, 151, 2003.
- Kuru, Ahmet T., "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party," in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006).
- Kurzman, Charles, "Bin Laden and Other Thoroughly Modern Muslims," *Contexts*, 1, 2002.
- Kushner, David, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908* (London: Cass, 1977).

- Kutlu, Önder, "AKP'de demokrasi eksik," *Radikal*, October 20, 2203.
- Laustsen, Carsten Bagge and Ole Waever, "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization," *Millennium: Journal of International Studies*, 29:3, 2000.
- Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1964).
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey* (2nd edn, London: Oxford University Press, 1969).
- Lowry, Heath W., *The Nature of the Early Ottoman State* (Albany: State University of New York Press, 2003).
- Mahcupyan, Etyen, "Muhafazakar bir Tür Mekez mi?" *Zaman*, August 25, 2003.
- Mainwaring, Scott and Timothy R. Scully (eds.), *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Change* (Stanford: Stanford University Press, 2003).
- Mango, Andrew, *Atatürk: The Biography of the Founder of Modern Turkey* (Woodstock, NY: Overlook Press, 2000).
- Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962).
- , "Ideology and Religion in the Turkish Revolution," *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971.
- , "Center and Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" *Daedalus*, 102, 1973.
- , "Religion and Secularism in Turkey," in Ali Kazancigil and Ergun Özbudun (eds.), *Atatürk: Founder of a Modern State* (Hamden: Archon Books, 1981).
- , *Jön Türklerinin Siyasi Fikirleri, 1895-1908* (1964; 2nd edn., Istanbul: İletişim, 1983).
- , *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York, 1989).
- , *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Istanbul: İletişim, 1991).
- , "The Nakshibendi Order of Turkey," in Martin E. Marty (ed.), *Fundamentalism and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
- , (ed.), *Cultural Transitions in the Middle East* (Leiden: E. J. Brill, 1994).
- Maritain, Jacques, *Integral Humanism* (New York: Scribner's, 1938).
- Martin, David, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Basil Blackwell, 1978).
- Matthews, Owen and Lorien Holland, "Islam's happy faces," *Newsweek*, Dec. 27 Jan. 3, 2005.

- McCarthy, Justin, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1812-1922* (Princeton: Darwin Press, 1996).
- McClay, Wilfred M., "Two Concepts of Secularism," *Wilson Quarterly*, Summer 24, 2000.
- McDowall, David, *A Modern History of the Kurds* (London and New York: LB. Tauris, 1996).
- Mert, Nuray, *Hep Muhallif Olmak* (Istanbul: İletişim, 2001).
- Metiner, Mehmet, *İdeolojik Devletten Demokratik Devlete* (Istanbul: Beyan, 1999).
- Moe, Christian, "Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey," *The International Journal of Not-for-Profit Law* 6:1, 2003.
- Morin, Ayse1, "Crafting a Nation: The Mythic Construction of the New Turkish National Identity in Atatürk's Nutuk" (PhD dissertation, The University of Nebraska, 2004).
- Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Nasr, Vali, "Secularism: Lessons from the Muslim World," *Daedalus*, 132, Summer 2003.
- , "The Rise of 'Muslim Democracy'," *Journal of Democracy*, 16:2, April 2005.
- Norris, Pippa and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
- Oder, Bertil Emrah, "Enhancing the Human Face of Constitutional Reality in Turkey through Accession Partnership with the EU," in Bertil Duner (ed.), *Turkey: The Road Ahead?* (Stockholm: The Swedish Institute of International Affairs, 2002).
- Oğuzoğlu, Yusuf, *Osmanlı Devlet Anlayışı* (Istanbul: Eren, 2000).
- Okutan, M. *Çağatay, Bozkurt'tan Kuran'a Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 1916-1980* (Istanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004).
- , *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları* (Istanbul: Bilgi Üniversitesi, 2004).
- Olson, Robert (ed.), *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990s: Its Impact on Turkey and the Middle East* (Lexington, KY: University of Kentucky Press, 1996).
- Öniş, Ziya, "Turkish Modernization and Challenges for the New Europe," *Perceptions. Journal of International Affairs*, 9, 2004.
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (Istanbul: Hil Yayınları, 1995).
- Özcan, Nihat Ali, *PKK Kurdistan isci Partisi, tarihi, ideolojisi ve yöntemi* (Ankara: Asam, 1999).
- Özdalga, Elisabeth et al., *Alevi Identity* (Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 1998).

- Özdemir, Şennur, *Müsiad: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi* (Ankara: Vadi, 2006).
- Özeren, Süleyman and C. Van de Voorde, "Turkish Hizbullah: A Case Study of Radical Terrorism," *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, 30, 2006.
- Özgül, Mehmet, "Erdogan ile Kurt İşçisi Boran'ın tartışması," *Özgür Politika*, 27 December 2002 (<http://www.ozgurpolitika.org/2002/12/27/habI8b.html>).
- Özgürel, Avni, "Erdogan'in sınırları," *Radikal*, June 21, 2006.
- Özkök, Ertuğrul, "Beyaz Türklerin Tasfiyesi mi," *Hürriyet*, April 21, 2006.
- Özkök, Hilmi, "Yıllık Değerlendirme Konuşması on 20 April 2005," in *Genel Kurmay Basını Bilgilendirme Toplantıları ve Basına Açık Ana Faaliyetleri* (Ankara: Genel Kurmay Genel Sekreterliği, 2005).
- Özoğlu, Hakan, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities* (Albany: SUNY Press, 2004).
- Pamuk, Muhammed, *Yasaklız Umut: Recep Tayyip Erdoğan* (Istanbul: Birey, 2001).
- Pannenberg, Wolfhart, "How to Think About Secularism," *First Things*, 64, June/ July 1996.
- Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).
- Prusher, Ilene R, "New Turkish Leader Lifts US Hopes," *The Christian Science Monitor*, March 10, 2003.
- Rawls, John, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).
- Reed, Howard A., "Revival of Islam in Secular Turkey," *The Middle East Journal*, 8, 1954.
- Rorty, Richard, "The Moral Purposes of the University: An Exchange," *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture*, 2, Fall 2000.
- Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).
- , *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004).
- Sabahattin, Selek, *Anadolu İhtilali* (Istanbul: Kastaş Yayınları, 1987).
- Şafak, Mahsum, *PKK, Yeniden İnşa kongre Belgeleri* (Istanbul: Çetin Yayınları, 2005).
- Salt, Jeremy, *A Fez of the Heart* (Washington, PA: Harvest Books, 1996).
- Sancar, Mithat, *Devlet Akı Kıskaçında Hukuk Devleti* (Istanbul: İletişim, 2000).

- Sarıbaş, Sermin, "Türkiye'nin en Ünlü Komplo Teorisyenleri," *Hürriyet*, May 6, 2001.
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: "MSP Örnek Olayı"* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985).
- Sarınay, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004).
- Sayan, Binnaz, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi," *A. U. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 33, March-June 1978.
- Schattschneider, E. E., *Party Government* (New York: Holt, 1942).
- Selçuk, Sami, "Laiklik ve Demokrasi," *Türkiye Günlüğü*, 56, Summer 1999.
- Selim, Yavuz, *Gülün Adı* (Ankara: Kim Yayınları, 2002).
- \_\_\_\_\_, *Yol Aynısı: Milli Görüş Hareketindeki Ayrışmanın Perde Arkası* (Ankara: Hiler, 2002).
- Seyhanzade, M. Sıddık, *Nurculuğun Tarihçesi: Medeniyet-i İslamiyye* (İstanbul: Tenvir, 2003).
- Shaw, Stanford J. and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (New York: Cambridge University Press, 1977).
- Sigmund, Paul, "Maritain on Politics," in Deal Hudson and Matthew Mancini (eds.), *Understanding Maritain* (Macon: Mercer University Press, 1987).
- Simsir, Bilal, *AB, AKP ve Kıbrıs* (Ankara: Bilgi, 2003).
- Sivan, Emmanuel, "The Clash within Islam," *Survival*, 45: 1, Spring 2003.
- Sontag, Deborah, "The Erdogan Experiment," *New York Times*, May 11, 2003.
- Sözen, Edibe, "Gender Politics of the JDP," in M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006).
- Stepan, Alfred, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001).
- Taniyici, Saban, "The Transformation of Political Islam in Turkey: Islamists' Welfare Party's Pro-EU Turn," *Party Politics*, 9, 2003.
- Tanzimat I* (İstanbul: Devlet Basınevi, 1940).
- Tarhanlı, İhtar and Gözaydın, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Afa, 1993).
- Taylor, Charles, "Modes of Secularism," in Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1988).
- Tekin, Üzeyir, *AK Parti'nin Muhafazakar Demokrat Kimliği* (Ankara: Orient, 2003).
- Topçuoğlu, Abdullah, *Akrabalık ve Hemşehrilik İlişkilerinin Toplumsal Sermaye Değeri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2003).

- Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981).
- Tugluk, Aysel, "Sevr Travrnasit ve Kürtlerin Empatisi," *Radikal*, June 14, 2007.
- Tunaya, Tank Zafer, *İslamcılık Akımı* (Istanbul: Simavi Yayınları, 1991).
- Turgut, Serdar, "AKP Beyaz Türk iktidarını Yıktı," *Habertürk*, June 3, 2004.
- Ünal, Mustafa, "4.yılında AK Parti'nin ahvali," *Zaman*, August 18, 2004.
- Usta, Niyazi, "Menzil Nakşiliği," *Demokrasi Platformu*, 2, Spring 2006.
- Utvik, Bjorn Olav, "The Modernizing Force of Islam," in John Esposito and François Burgat (eds.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003).
- , "Hizb al-Wasat and the Potential for Change in Egyptian Islamism," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14:3, 2005.
- Uysal, H., *Dağlarda Yasamın Dili* (Istanbul: Aram, 2001).
- Uzgel, İlhan, "Dış Politikada AKP: Stratejik Konumdan Stratejik Modele," *Mülkiye*, 252, 2006.
- Vali, Abbas (ed.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism* (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003).
- Vaner, Semih, "Laiklik, Laikçilik ve Demokrasi," in İbrahim Ö. Kaboğlu (ed.), *Laiklik ve Demokrasi* (Istanbul: İmge Kitabevi, 2001).
- Vergin, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si," *Türkiye Günlüğü*, 2003, 27.
- , "Siyaset ile Sosyolojinin Buluşduğu Nokda," *Türkiye Günlüğü*, 76, 2004.
- Volkan, Vamik and Norman Itzkowitz, *The Immortal Atatürk* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
- Waever, Ole, "Securitization and Desecuritization," in Ronnie D. Lipschutz (ed.), *On Security* (New York: Columbia University Press, 1995).
- Waterbury, John, "Fortuitous By-Products," *Comparative Politics*, April 29, 1997.
- Weber, Max, "Social Psychology of the World Religions," in H. H. Gerth and C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958).
- Weiker, Walter F., *The Turkish Revolution: 1960-1961* (Washington, DC: Brookings Institution, 1963).
- Wendt, A., "Anarchy is what States Make of it: the Social Construction of Power Politics," *International Organization*, 46, 1992.
- , "Levels of Analysis vs. Agents and Structures: part III," *Review of International Studies*, 18, 1992.

- White, Jenny B., *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* (Seattle: University of Washington Press, 2003).
- Wolterstorff, Nicholas and Robert Audi, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).
- Wuthnow, Robert, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1987).
- Yavuz, M. Hakan, "Nationalism and Islam: Yusuf Akçura, 'Üç Tarz-i Siyaset'," *Oxford Journal of Islamic Studies*, 4, 1993.
- , "Political Islam and the Welfare Party in Turkey," *Comparative Politics*, 30, 1997.
- , "Turkic Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of neo-Ottomanism," *Critique*, 12, 1998.
- , "Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process," *Journal of International Affairs*, 54, Fall 2000.
- , *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003).
- , "The Case of Turkey," *Daedalus*, 132, Summer 2003.
- , "Türk Muhafazakarlığı: Modern ve Müslüman," *Zaman*, January 10, 2004.
- , "AK parti ve sorunları," in *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu* (Istanbul: Alfa, 2004).
- , "Is there a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24:2, 2004.
- , "The Kurdish Ethno-Nationalism," in Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies* (Toronto: McGill-Queen's University Press, 2005).
- , "Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements," in Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (eds.), *Religion in an Expanding Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- , (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and AK Parti* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006).
- , and John Esposito (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse: Syracuse University Press, 2003).
- , and Mujeeb R. Khan, "'A Bridge between East and West': Duality and the Development of Turkish Foreign Policy toward the Arab-Israeli Conflict," *Arab Studies Quarterly*, 14, 1992.



- \_\_\_\_\_, and Mujeeb R. Khan, "Turkey and Europe: Will East Meet West?," *Current History*, 103, November 2004.
- \_\_\_\_\_, and Nihat Ali Özcan, "The Kurdish Question and the JDP," *The Middle East Journal*, 13, 2006.
- Yenigun, Halil Ibrahim, "Islamism and Nationalism in Turkey: An Uneasy Relationship" (paper read at 2nd Annual Graduate Student Conference of the Department of Politics, March 28, 2005 at the University of Virginia, Charlottesville).
- Yesilada, Birol A., "The Virtue Party," *Turkish Studies*, 3, 2002.
- Yetkin, Murat, "Beni 28 Şubat AB'ci Yaptı," *Radikal*, June 5, 2005.
- Yıldırım, Ergun (Ahmet Harputlu), "Bir politics durum olarak musluman democrat," *Bilgi ve Düşünce*, 5, 2003.
- Yıldırım, Ergun and Hayrettin Özler, "A Sociological Representation of the Justice and Development Party (AKP): Is it a Political Design or a Political Becoming?" *Turkish Studies*, 8, 2007.
- Yıldız, Ahmet, "Muhafazakarlığın Yerileştirilmesi ya da AKP'nin 'Yeni Muhafazakar Demokratiği,'" *Karizma*, January-March 2004.
- \_\_\_\_\_, "AK Partinin 'Yeni Muhafazakar Demokratiği': Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi," *Liberal Düşünce*, No. 34, Spring 2004.
- Yıldız, İlhan, *Ahmet Hamdi Akseki ve Din Eğitimiindeki Yeri* (PhD dissertation, Uludağ Üniversitesi, 1997).
- Yılmaz, Turan, *Tayyip: Kasımpasa'dan Siyasetin Ön Saflarına* (İstanbul: Umit, 2001).
- Zafer, Özcan, "Tasgetiren: Tayyip Bey'i severim ama hatalarına aferin demem," *Aksiyon*, 560, August 29, 2005.
- Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East* (New York: I. B. Tauris, 1993).
- Zürcher, Eric, *Turkey: A Modern History* (New York: I. B. Tauris, 1997).
- \_\_\_\_\_, *The European Union, Turkey, and Islam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004).

## نمایه<sup>۱</sup>

آکسکی، احمد ۵۲	آتاتورک، مصطفی کمال: ۵۴، ۵۷، ۴۲۵؛
آلستوی، عیسی ۲۹۲	اخلاق کمالیستی ۴۳۳-۴۳۴؛ اسلام
	۷۱-۷۰، ۱۰۰؛ تأسیس جمهوری ۵۵،
اتحادیه اروپا: اریکان، نجم‌الدین ۴۲؛ حزب	۲۴۱؛ جنگ استقلال ۵۲؛ سخنان نوتوک
عدالت و توسعه ۲۴، ۳۱، ۳۳۵	۴۳۳؛ غربی‌سازی ۱۹۷-۱۹۹
اتحادیه ملی دانشجویان ترکیه ۲۲۳	آرچ، بلند ۱۱۷، ۲۵۷
اجویت، بولنت ۱۲۰	آرگون، نیهات ۱۵۱
احزاب اسلامی: حزب دموکرات	آکدوگان، پالچین ۲۳

۱. نمایه از نوع برون‌بافتی و شیوه تنظیم آن بر اساس روش الفبای حرف به حرف است. برای هر مدخل حداقل یک توصیفگر (اصطلاح یا واژه‌ای که برای بیان موضوع اصلی استفاده می‌شود) و یک جای‌نما (ارجاع صفحه‌ای، شماره صفحه) در نظر گرفته شده است. در صورت وجود تقسیمات فرعی با فرورفتگی در زیر هر توصیفگر آورده شده‌اند. سیاست انتخاب هر مدخل داشتن مفهوم اطلاعاتی و ارائه حداقل یک سطر توضیح در متن است.

ارجاعات نمایه شامل ارجاع از واژه انتخاب‌نشده به انتخاب‌شده با حروف اختصاری نگا (نگاه کنید به) و ارجاع مترادف‌ها و واژه‌های مرتبط به یکدیگر با حروف اختصاری نیز نگا (نگاه کنید به) مشخص شده است.

در تنظیم هر مدخل ابتدا توصیفگر و در صورت لزوم بیانگر (عبارت راهنما) و سپس جای‌نما آورده شده است. صفحات مختلف با ویرگول و صفحات پیوسته با خط تیره تفکیک شده‌اند.

سکسولاریسم ۳۵، ۲۴۶-۲۴۳؛  
 محافظه‌کاران ۶۹، ۷۲؛ ناسیونالیسم  
 ۷۴-۷۰؛ نیز نگا جنبش‌های اسلامی  
 اسلام‌گرایی افراطی ۱۰۴  
 اسلام‌گرایی عربی (مهارگسیخته) ۷۱  
 اسلامی‌شدن ۴۱۵-۴۱۱  
 اصلان، مجاهد ۱۵۹  
 اُک، نوری ۱۶۲  
 اکنای، یسین ۲۲، ۹۸  
 اکثریت‌سالاری اسلامی ۴۱۴-۴۱۳  
 الگوهای سکولاریسم: ۲۴۲-۲۳۶؛ آمریکایی  
 ۲۳۷؛ ترکی ۲۳۸-۲۳۷؛ فرانسوی ۲۳۷؛  
 کمالیسم ۲۴۲-۲۴۱  
 الگوهای دین-سیاست ۲۳۹  
 انتخابات سال ۲۰۰۷: ۴۰۱-۳۳۹؛ ارتش  
 ۴۰۵-۴۰۴؛ بحران ۳۹۷-۳۸۲؛ حزب  
 جمهوریت خلق ۴۰۰-۳۳۹؛ حزب حرکت  
 ملی ۴۰۱-۴۰۰؛ حزب عدالت و توسعه  
 ۴۰۵-۳۳۹؛ قانون اساسی ۴۰۶  
 انجمن صاحبان صنایع و بازرگانان ۹۸،  
 ۱۰۰، ۱۰۶  
 انقلاب محافظه‌کارانه ۳۶  
 انقلاب کمالیستی ۵۵-۵۴  
 اوجالان، عبدالله ۱۲۰، ۲۷۹-۲۷۸  
 اوزال، تورگوت: اندیشه‌ها ۹۶؛ انقلاب  
 ۴۴-۴۳؛ جنبش اسلامی ۸۷؛ حزب مام  
 وطن ۹۴؛ درگذشت ۴۴، ۱۰۸، ۱۴۱؛  
 سیاست‌های اصلاحی ۱۰۲، ۱۲۸، ۱۶۹؛  
 سیاست‌های نولیبرال ۳۴، ۶۵-۶۴،  
 ۹۶-۹۴، ۱۰۴  
 اوزکک، حلمی ۲۶۷-۲۶۶، ۳۳۵  
 اوزدن، یکتاگونگور ۶۵  
 اوغلو، حسین، وزیر ۲۸۹  
 اوغلو، داوود احمد ۳۲۶، ۳۶۷

راست-میانه ۷۶؛ حزب رستگاری ملی  
 ۷۶؛ حزب عدالت ۷۶؛ حزب نظامی ملی  
 ۷۶؛ نیز نگا حزب اسلامی  
 احزاب افراطی اعتراضی ۲۸-۲۷  
 احزاب دموکرات مسیحی ۲۹  
 اخلاق کارآفرینانه ۴۳۶-۴۳۴  
 اربکان، نجم‌الدین: اتحادیه اروپا ۴۲؛  
 انتخابات شهرداری‌ها ۱۰۹-۱۰۸؛ ائتلاف  
 چیلر ۱۱۲؛ حزب فضیلت ۱۲۲؛ حزب  
 نظام ملی ۷۶؛ کودتای نرم ۱۱۳، ۱۱۸؛  
 گردش ۹۴-۹۳  
 ارتش: پایان اقتدار ۴۳۱-۴۲۶؛ چالش‌ها  
 ۴۴۲؛ کردها ۴۴۲؛ موازین کپنهاک  
 ۸۹-۸۸، ۴۲۶  
 اردوغان، رجب طیب: آزادی از زندان ۱۵۵؛  
 اربکان، نجم‌الدین ۲۱۰؛ اسلام ۲۱۳؛  
 انقلاب سیاسی دوم ۹۶؛ اوزال، تورگوت  
 ۹۶، ۱۴۰؛ ایدئولوژی ۱۴۲-۱۳۹؛ تأسیس  
 حزب عدالت و توسعه ۱۲۶؛ دگردیس  
 دیوان‌سالاری ۱۴۱؛ زندان ۱۱۶، ۲۰۷؛  
 زندگی ۲۰۷-۲۰۲؛ سکولاریسم ۲۵۵؛  
 سیاست ۶۱، ۲۱۲-۲۰۷؛ شخصیت  
 ۲۰۲-۲۰۰؛ کاباوايه ۱۹۷-۱۹۶؛ کردها  
 ۱۷۶-۱۷۵، ۲۱۵-۲۱۳، ۳۰۶-۲۹۸؛  
 کودتای ۲۸ فوریه ۱۱۰؛ ماقذور ۴۰۵؛  
 محافظه‌کاری ۱۴۱، ۱۵۲؛ محبوبیت  
 ۱۳۸، ۱۴۲  
 ارسلان، احسان ۲۸۶  
 ارمگان، محمدسعید ۱۶۱  
 استپسن، آلفرد ۲۳۹  
 اسلام‌گرایی: ۶۸-۶۷؛ احزاب راست میانه  
 ۶۹؛ تکامل ۹۰؛ جنگ سرد ۷۲؛ دگردیسی  
 ۱۶-۱۵، ۲۶، ۳۶، ۳۴۱-۳۴۰

تانا یا ۷۱

ترکیه: احزاب اسلامی ۳۲، ۷۶؛ ارتش ۶۲؛  
اسلام‌گرایی عربی ۷۱؛ اقتصاد ۶۴؛  
انتخابات ۲۰۰۲، ۴۳؛ انقلاب  
محافظه‌کارانه ۳۶؛ ایران ۹۴؛ بحران  
اقتصادی ۱۲۱، ۱۳۶؛ توسعه سیاسی  
۶۴-۵۴؛ جنگ سرد ۷۲؛ دادگاه قانون  
اساسی ۱۱۵؛ دگردیسی ۴۲، ۱۲۸، ۱۲۹؛  
دموکراتیزاسیون ۴۱-۴۲؛ دولت عثمانی  
۵۴-۴۵؛ رأی‌دهندگان ۴۲-۴۳؛ رسانه‌ها  
۱۰۲؛ سکسولاریسم ۵۵، ۲۳۸-۲۳۷؛  
شکاف فرهنگی ۶۴-۶۳؛ عناصر  
غیرخودی ۱۱۴؛ غربی‌سازی ۴۴؛  
فروپاشی اقتصاد ۲۰۰۱، ۱۳۶؛ کردها  
۲۷۷؛ کودتای ۱۹۹۷، ۴۳-۴۱؛ لایه‌های  
هویتی ۳۳۴-۳۳۲؛ مراحل توسعه سیاسی  
۶۴-۵۴؛ مدرنیزاسیون ۳۵، ۶۵؛ ناتو ۵۸

تقابل سکولار-اسلام ۳۵

تلویزیون روح ۳۱۱

توپچو، نورالدین ۷۳، ۲۰۵

توپراک، بیناز ۵۶

توسعه سیاسی ترکیه: ۶۴-۵۴؛ اقتدار  
نظامیان ۶۰-۵۸؛ تجدید ساختار مناسبات  
دولت-جامعه ۶۴-۶۱؛ تحکیم رژیم  
سکولار-ناسیونالیسم ۵۸-۵۷؛ دوران  
نولیبرال ۶۱-۶۰؛ زوال امپراتوری عثمانی  
۵۷-۵۴

جامعه گولن: ۲۸۸، ۳۹۷-۳۹۴، ۴۱۲؛  
فتح‌الله گولن ۳۶، ۳۹۴؛ واقعه سم‌دینلی  
۳۹۶-۳۹۵

جلیک، عمر ۱۵۹

جم، اسماعیل ۱۲۱

جمهوری دوم: ۴۰۷، ۴۰۹؛ اخلاق

اوناکتال، کمال ۱۶۲

اونان، مصطفی ۱۶۱

ایدئولوژی غزا ۴۶

ایلی‌جاک، نازلی ۱۲۳

اینال‌جیک، خلیل ۴۶

اینونو، عصمت ۴۲۵

باخجلی (دولت) ۱۲۱، ۲۷۹

پارخ، بی‌خو ۲۳۸

باززانی، مسعود ۳۶۹

بازپنداری ملیت ۴۳۹-۴۳۷

بازرگانان و روشنفکران مسلمان ۱۲۸

بازن، بری ۱۱۳

باسگیل، علی‌فؤاد ۲۱۷

بایکال، دنیر ۱۷۶، ۳۳۹

بیرهای آناتولی ۱۲۸

بحران آوریل ۲۰۰۷؛ ارتش ۳۹۷-۳۹۰؛ دلایل

۳۸۷-۳۸۱؛ گل، عبدالله ۳۸۴-۳۸۳؛

میتینگ‌های جمهوریت ۳۸۹-۳۸۷،

نجدت سزر، احمد ۳۸۴-۳۸۲

بلنددآور ۵۷

بورژوازی اسلامی آناتولیایی ۳۵-۳۴، ۴۱،

۱۰۲-۹۵؛ انجمن صاحبان صنایع و

بازرگانان ۹۸، ۱۰۰؛ بازار مدینه ۱۰۱؛

تکامل ۹۷؛ حزب رفاه ۹۷؛ سیاست‌های

اقتصادی نولیبرال ۱۰۲-۱۰۰

بویوکانت، یاشار ۳۹۶-۳۹۵

بیگلن، بوجل اوز ۲۲۶

پاشا، ضیا ۴۹

پاشا، مدحت ۴۹

پرینجک، دوگو ۳۳۶

تارخانلی، ایستار ۵۷

تاس، احمد ۱۷۶

۲۸۹؛ تأسیس ۲۸۹؛ جنبش نور  
 ۲۸۸-۲۸۶؛ حزب عدالت و توسعه ۲۹۳  
 حزب باهاتیراجانیتا ۲۰  
 حزب جامعه دموکراتیک ۳۱۱-۳۰۶  
 حزب جمهوریت خلق ۲۷، ۵۸، ۳۹۹  
 حزب دموکراتیک ۲۹، ۵۸، ۶۹  
 حزب رستگاری ملی: انحلال ۹۴، اهداف  
 اقتصادی ۹۳؛ بازار مشترک اروپا ۹۳؛  
 تأسیس ۹۲؛ سیاست ۹۴-۹۳؛  
 مدرنیزاسیون ۹۲  
 حزب رفاه: ۲۵، ۱۲۷؛ اقتصاد پوپولیستی  
 ۱۰۹؛ انتخابات ۱۰۹-۱۰۸؛ انحلال ۱۱۸؛  
 ایران ۱۱۲؛ تأسیس ۹۴؛ دادگاه اروپایی  
 ۱۱۹؛ دگردیسی ۱۱۹؛ رفراندوم ۱۹۸۷  
 ۱۰۸؛ شهرداری‌ها ۱۱۳-۱۱۰؛ لیبی ۱۱۲  
 حزب سعادت ۱۲۵، ۱۳۵  
 حزب عدالت ۲۹، ۵۸، ۶۹  
 حزب عدالت و توسعه: ۲۲-۲۱، ۱۲۸-۱۲۷؛  
 آمریکا ۳۶۴-۳۵۹، ۳۷۱-۳۶۷؛ اتحادیه  
 اروپا ۳۱، ۲۵۷-۲۵۶، ۳۵۲-۳۳۵؛  
 اسلام‌گرایی ۲۵-۲۲، ۲۸۱، ۴۱۵-۴۱۱؛  
 اصلاحات ۲۴؛ انتخابات ۲۱، ۱۲۲-۱۲۱،  
 ۱۳۹-۱۳۵، ۱۵۸؛ ایدئولوژی ۱۴۲-۱۳۹؛  
 پیروزی دوم ۴۲۳؛ تأسیس ۱۲۶، ۱۳۵؛  
 تشکیل دولت ۱۳۸؛ جنگ عراق  
 ۳۲۷-۳۲۶؛ حزب جامعه دموکراتیک  
 ۱۷۳؛ حزب دموکرات ۱۴۹-۱۴۸؛ حوزه  
 مناقشه ۲۶۹-۲۶۱؛ دگردیسی ۲۵، ۲۶،  
 ۳۵-۳۱؛ دموکراسی ۱۵۲-۱۴۶،  
 ۱۶۷-۱۶۰، ۳۵۱-۳۵۰؛ دموکراتیزاسیون  
 ۱۳۹؛ رأی‌دهندگان ۱۷۱-۱۶۷؛  
 سکولاریسم ۲۶۱-۲۵۵؛ سیاست ۳۱-۳۰،  
 ۱۵۹-۱۵۷، ۳۷۱-۳۲۵؛ عوامل شکاف  
 ۱۶۵؛ عوامل ظهور ۱۲۹؛ فرهنگ‌باوری

کارآفرینانه ۴۳۵-۴۳۴؛ بازپنداری ملیت  
 ۴۳۷-۴۳۹؛ پیوند نظامی-غیرنظامی  
 ۴۳۱-۴۲۵؛ دگردیسی ۴۴۲؛ زبان سیاسی  
 جدید ۴۳۳-۴۳۱، ۴۴۳-۴۳۹  
 جنبش اسلامی، نگا جنبش‌های اسلامی  
 جنبش دموکراتیک اسلامی ۹۰  
 جنبش مد-زهر ۲۸۸  
 جنبش ملی فروش: ۷۶، ۱۱۰-۱۰۹، ۱۲۶؛  
 اربکان ۲۳، ۹۴-۹۳  
 جنبش نور ۳۶، ۲۹۰-۲۸۶  
 جنبش نور نو-صوفی ۷۳  
 جنبش‌های اسلامی: ۹۵؛ تأسیس ۹۱؛  
 تکامل ۷۴، ۸۹، ۹۰؛ چشم‌انداز دینی  
 ترکیه ۷۵؛ دگردیسی ۱۵، ۱۶، ۲۶، ۳۶،  
 ۳۴۱-۳۴۰؛ فرهنگ ترک-اسلامی ۷۴؛ نیز  
 نگا اسلام‌گرایی  
 جنگ سرد ۷۲  
 جودت، عبدالله ۵۱، ۵۴  
 جیپک، جمیل ۱۲۲  
 جیلر، تانسو ۱۱۲  
 چشم‌انداز دینی ۷۵  
 چومز، توران ۱۶۳-۱۶۱  
 حاکمیت دوگانه ۴۳۱-۴۲۳؛ ارتش  
 ۴۲۷-۴۲۶، ۴۳۱-۴۲۹؛ پیوند  
 نظامی-غیرنظامی ۴۳۱-۴۲۵؛ موازن  
 کپنهاک ۴۲۸-۴۲۶  
 حرکت ملی فروش، نگا جنبش ملی فروش  
 حزب اسلامی: ۷۶؛ اپوزسیون ۳۳-۳۲؛  
 احزاب راست میانه ۶۹؛ تعریف ۲۸؛  
 دگردیسی ۳۲-۲۶؛ سیاست‌های دینی  
 ۲۹؛ نیز نگا احزاب اسلامی  
 حزب‌الله کرد: ۳۶، ۷۵، ۲۹۴-۲۸۶؛ اهداف

۷۴-۷۶؛ —حافظه‌کاری ۶۷-۶۵؛  
 ناسیونالیسم ۷۴-۷۰  
 دولت عثمانی: ۴۵؛ اصلاحات ۵۲؛  
 ایدئولوژی غزا ۴۶؛ پارلمان ۴۸-۵۰؛  
 جنگ استقلال ۵۲؛ دیوان‌سالاری ۴۸؛  
 زوال ۵۴-۵۵؛ سکولاریسم ۴۷-۴۸؛  
 عبدالحمید دوم ۴۶؛ علما ۴۷؛ قانون  
 اساسی ۴۷-۵۰؛ معاهده نارکا ۴۶؛ نظارت  
 بر دین ۴۷؛ نهاد مدیریت امور دینی  
 ۵۲-۵۳

دین مدنی ۷۵  
 رواداری‌های دوسویه ۲۴۱-۲۴۰  
 زازا ۱۷۵  
 زانا، لیلا ۱۷۶  
 زبان سکولار ۴۳۹  
 زبان سیاسی پیوندی ۴۴۳-۴۳۹  
 زلزله ۱۹۹۹ ۱۲۰  
 زنای محسنه ۲۷۰-۲۶۷  
 ژاکوبینیست ۱۴۲

ساواس، وورال ۱۲۴  
 سردنگچی، عثمان یوکسل ۷۳  
 سکولار ژاکوبینیست ۱۴  
 سکولاریسم: آمریکای لاتین ۲۸-۲۷؛ اروپا  
 ۲۸-۲۷؛ اسلام‌گرایان ۲۵۴-۲۴۳؛ ترکیه  
 ۳۰، ۵۵، ۲۳۸-۲۳۷؛ تقابل با اسلام ۳۵؛  
 حزب عدالت و توسعه ۲۶۱-۲۵۵؛ زبان  
 ۴۳۹؛ عملگرایی اسلامی ۶۸؛ قانون  
 اساسی ۶۸، ۴۱۰-۴۰۹؛ لیبرال دموکراسی  
 ۶۸؛ وجوه ۲۵۴-۲۴۶  
 سلسله صوفی ۲۹۰-۲۸۶  
 سلسله نقشبندی ۲۸۹-۲۸۶  
 سیاست اقتصادی نولیبرال ۱۰۷-۱۰۶  
 سیاست‌ورزی ۳۶، ۱۴۴

۱۴۵؛ قانون اساسی ۱۳۹؛ قبرس  
 ۳۵۳-۳۵۸؛ کردها ۱۷۷-۱۷۴، ۳۱۵-۲۷۷،  
 ۳۴۹-۳۵۰؛ کشورهای اروپایی  
 ۳۴۷-۳۴۹؛ کمالیسم ۲۵۷؛ کودتای ۲۸  
 فوریه ۱۱۷؛ لایحه مارس ۲۰۰۳  
 ۳۶۷-۳۶۴؛ محافظه‌کاری ۱۴۱؛ مسائل  
 اقتصادی ۱۵۶؛ مسائل هویتی ۱۵۶؛  
 موازن کپنهاک ۳۴۰-۳۳۵؛ میانه‌روی  
 ۳۴۲؛ همسان‌سازی ۱۴۶؛ هویت اسلامی  
 ۲۶

حزب فضیلت: ۲۵، ۱۲۸-۱۲۲؛ اربکان،  
 نجم‌الدین ۱۲۲؛ انحلال ۱۲۶-۱۲۵؛  
 انشعاب ۱۲۵؛ تأسیس ۱۲۲؛ حزب  
 سعادت ۱۲۵؛ دموکراتیزاسیون ۱۲۳؛ زنان  
 ۱۲۳؛ کمالیسم ۱۲۴  
 حزب کارگران کردستان (پ‌ک‌ک): ۶۴،  
 ۱۷۶، ۲۷۹-۲۷۷، ۲۸۴-۲۸۳، ۲۹۱، ۳۳۶  
 حزب مام وطن ۲۹، ۵۸، ۶۹، ۹۵-۹۴، ۱۸۰  
 حزب نظام ملی ۹۶، ۹۲-۹۱

دادگاه قانون اساسی ۱۱۵، ۲۶۰-۲۴۷  
 دایی، احسان ۴۲  
 درویش، کمال ۱۲۱  
 دگردیسی جمهوری ۶۱، ۴۴۴-۴۲۲  
 دگردیسی جنبش‌های اسلامی ۱۵، ۱۶، ۲۶،  
 ۳۶، ۸۹-۸۷  
 دموکراتیزاسیون ۴۲-۴۱، ۸۸، ۹۵  
 دموکراسی اکثریت‌سالار ۱۶۰  
 دموکراسی محافظه‌کار ۱۵۲-۱۴۵؛ پارسایی  
 ۱۵۵-۱۵۴؛ خانواده ۱۵۴-۱۵۳؛ عثمانیسم  
 ۱۵۴

دمیرل، سلیمان ۶۵، ۷۶، ۱۲۱  
 دوره انقلاب اقتصادی ۱۰۸  
 دولت‌سالاری: اسلام‌گرایی ۶۹-۶۶،

- سید قطب ۷۳، ۲۲۴، ۲۸۶  
 سیناجان ۱۱۶  
 سیناسی، افندی ابراهیم ۴۹  
 شاهین، لایلا ۲۶۴  
 شبکه سبب سرخ ۳۳۶  
 شریعتی، علی ۷۳  
 شب بیت المقدس ۱۱۲  
 شورای امنیت ملی ۴۳۰-۴۲۹  
 شورش مینه من ۷۲  
 شهرداری‌ها ۱۱۳-۱۱۰  
 صافا، پیامی ۱۴۵  
 طاهر، کمال ۱۴۵  
 طبقه شهرنشین جدید ۱۶۹-۱۶۸  
 طبقه میانه جدید ۱۷۰-۱۶۷  
 عارضه سوره ۳۲۸  
 عبدالحمید دوم ۴۶، ۵۰-۴۹  
 عثمان، توران ۲۰۵  
 عملگرایی اسلامی ۱۱۰-۱۰۵  
 فاضل، نجیب ۷۳، ۲۰۵  
 قانون اساسی جدید: تضعیف سکولاریسم  
 ۴۱۰-۴۰۹؛ جمهوری دوم ۴۰۹-۴۰۷؛  
 حقوق زنان ۴۰۸-۴۰۹؛ مسئله روسری  
 ۴۰۸-۴۰۹  
 قبرس ۳۵۸-۳۵۳  
 قدرت نرم کانتی ۳۳۸  
 کارآفرینان اسلامی ۱۰۵-۱۰۲  
 کاپاوايه (جوانمرد) ۱۹۷-۱۹۶  
 کارامان، اسماعیل ۲۰۴  
 کاسکال، علی ۱۲۳  
 کاواکجی، مروه ۱۲۵-۱۲۴  
 کایا، ارویل ۱۴۷، ۱۶۵  
 کپنهاک ۲۴، ۴۱، ۴۴  
 کردها: ۱۷۷-۱۷۳، ۳۱۵-۲۷۷، ۴۴۱؛  
 اتحادیه اروپا ۲۷۸؛ اسلامی کردن ۲۸۱؛  
 اکراد گهگاهی ۲۸۵-۲۸۴؛ اکراد مسلمان  
 ۲۸۹-۲۸۵؛ اردوغان، رجب طیب  
 ۳۰۶-۲۹۸؛ برنامه‌های تلویزیونی  
 ۳۱۳-۳۱۱؛ ترک‌ها ۳۰۶-۳۰۳؛ حزب الله  
 کرد ۱۷۵، ۲۹۴-۲۸۹؛ حزب جامعه  
 دموکراتیک ۱۷۵-۱۷۳، ۲۷۹؛ حزب  
 کارگران کردستان ۲۷۷، ۲۸۴-۲۸۳؛ حزب  
 عدالت و توسعه ۱۷۵-۱۷۳؛ زازا ۱۷۵؛  
 عراق ۳۱۵-۳۱۳؛ مرجعیت دینی  
 ۲۹۴-۲۸۹؛ ناسیونالیسم ۲۸۹-۲۸۷  
 کساکورک، نجیب فاضل ۷۲، ۲۲۴-۲۲۲  
 کمال‌بیگ، نامیک ۴۹  
 کمالیسم: ۳۰، ۵۵، ۶۲؛ اخلاق ۴۳۴-۴۳۳؛  
 ارتش ۵۸؛ اصول ۲۵۷؛ انقلاب ۵۵-۵۴؛  
 ایدئولوژی ۵۷؛ سکولاریسم ۵۵؛ ملیت  
 ۴۳۷-۴۳۶؛ نظام آموزشی ۵۶  
 کوتان، رجایی ۱۲۵-۱۲۴، ۲۲۷  
 کوچاک، افیون محمود ۱۶۳  
 کودتای ۲۸ فوریه: ۳۲-۳۱، ۴۴-۴۱، ۹۱،  
 ۱۱۴-۱۱۳؛ حزب رفاه ۱۱۳، ۱۱۸؛ حزب  
 عدالت و توسعه ۱۱۷؛ هلستینکی ۱۲۰  
 کودتای نرم ۱۱۳، نیز نگا کودتای فوریه  
 ۱۹۹۷  
 گونگور، فیران ۲۸۹، ۲۹۱  
 گنیرن، تاس ۱۴۶  
 گروش، نگا جنبش ملی گروش  
 گروش-اریکان ۲۳  
 گروه ترک‌های جوان ۵۱-۴۹  
 گروه‌های اسلامی ۶۹، نیز نگا حزب اسلامی  
 گل، عبدالله: ۱۱۸-۱۱۷، ۱۲۶-۱۲۵، ۱۳۵،  
 ۱۴۳، ۲۳۰-۲۱۹، ۳۸۴-۳۸۳؛ اتحادیه

اروپا ۲۲۰؛ اسلام ۲۲۷-۲۲۶؛ بورژوازی  
آناتولی ۲۳۸؛ حزب فضیلت ۲۳۹-۲۲۷؛  
رجایی کوتان ۱۲۹؛ ریاست جمهوری  
۲۱۹؛ زندگی ۲۲۲-۲۲۱؛ شخصیت  
۲۲۱-۲۱۹؛ کساکورگ ۲۲۴-۲۲۲؛

نخست‌وزیری ۱۳۸

گوکالب، ضیا ۵۱-۵۰، ۵۴

گولن، فتح‌الله ۳۶، ۳۹۴

لرنر، دنیل ۱۱، ۹۹

لغو ممنوعیت روسری ۴۰۸-۴۰۹

لوئیس، برنارد ۱۱، ۷۱

لیبرالیسم-سکولاریسم ۲۴۶-۲۴۳

ماردین، شریف ۷۲

ماقدور (قربانی) ۱۹۷-۱۹۶

میتینگ‌های جمهوریت ۳۸۹-۳۸۷

محافظه‌کاری: ۶۹-۶۷؛ ترک ۱۴۵

مدارس امام خطیب ۲۶۳-۲۶۱

مدرنیزاسیون: ۳۵، ۶۵؛ حزب رستگاری

ملی ۹۲؛ کمالیسم ۷۶؛ سیاست‌های

نولیبرال ۷۷

مدیریت امور دینی: ۲۴۲-۲۴۱؛ دولت

عثمانی ۵۳-۵۲؛ جمهوری ترکیه ۵۴-۵۳

مرت، نورای ۶۹

مردین، شریف ۱۲۹

معاهده سوره ۳۲۸

معاهده کی‌نارکا (کی نارجی) ۴۶

مله (امام جماعت) ۲۹۱

ملی‌گرایی ۶۸-۶۷، نیز نگا ناسیونالیسم

مندرس، عدنان ۲۹، ۱۴۱، ۱۴۸

موازین کپنهاک: ۳۴۰-۳۳۵؛ گفتمان

ناسیونالیست سکولار ۳۳۶-۳۳۵؛ لیبرال

سکولار ۳۳۶

مودودی، مولانا ۷۳، ۲۲۴

ناسیونالیسم: ۶۸-۶۷؛ اسلام‌گرایی ۷۴-۷۰؛

رشد ۴۴۲؛ محافظه‌کاری ۷۲

نبرد روسری ۲۶۷-۲۶۳، ۴۰۸-۴۰۹

نجدت سزر، احمد ۱۲۱-۱۲۰، ۱۳۸،

۲۸۴-۳۸۲، ۴۱۲

نشست هلسینکی ۸۸، ۶۱، ۱۲۰، ۴۲۸-۴۲۶

نشست سران شورای کپنهاک ۲۴، ۴۴-۴۱،

۸۸-۸۷، ۳۳۵-۳۴۰، ۴۲۸-۴۲۶

نظام انتخاباتی ۳۱۱-۳۰۶

نهاد مدیریت امور دینی ۵۳-۵۲، ۲۴۳-۲۴۱

نیسلی، راسیم جی. ۲۰۴

واقعۀ سم دینلی ۳۹۶-۳۹۵

وجوه سکولاریسم ۲۵۴-۲۴۶

ویور، آل ۱۱۴

هاک-ایش (اتحادیۀ کارگری اسلامی) ۱۰۷

هلسینکی، نگا نشست هلسینکی

یالچی‌ناس، نوزات ۱۲۳

یلدز، احمد ۱۴۶، ۱۴۷

یلماز، مسعود ۱۱۲









حزب اسلام‌گرای عدالت و توسعه در سال ۲۰۰۲ در ترکیه به قدرت رسید. این حزب از آن زمان، با فاصله گرفتن از یک موضع سخت عقیدتی، به رهیافتی محافظه‌کارتر و گرایشی دموکرات‌تر گراییده است. م. هاگان یاووز، اندیشمند برجسته ترک با نقد و بررسی این دو سودایی حزب عدالت و توسعه، به چگونگی رویکرد حزبی سیاسی و پای‌بند به ایدئولوژی عمیقاً دینی، به تاهل و دموکراسی، و نیز پرسش بنیادین امکان تعدیل رفتار و عقیده گروه‌های تندرو اسلامی در فرایندی لاجرم تعاملی با یک نظام سیاسی قانون‌محور و رقابتی می‌پردازد.

چیرگی واقعیات سیاسی بر عقاید و اصول جزئی و تحلیلی که نویسنده از خیزش و تکامل حزب عدالت و توسعه و پیروزی آن در انتخابات سال ۲۰۰۷ ارائه می‌دهد، کم‌وبیش در سایر کشورهای مسلمان مواجه با چالش‌های مشابه قابل عبور است. کتاب، با پرداختن به مسائلی اساسی، از جمله مشارکت سیاسی، اقتصاد، امنیت داخلی، مسئله کردها و تلاش ترکیه برای پیوستن به اتحادیه اروپایی، پژوهشی اسنادانه از سیاست‌ورزی مدرن ترک، اسلامی ارائه می‌دهد، که می‌تواند مورد استفاده طیف گسترده‌ای از خوانندگان - دانشجویان، کارشناسان و سیاست‌گذاران - قرار گیرد.

م. هاگان یاووز، استاد بخش علوم سیاسی و مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه یوتا در آمریکا است. کتاب‌های ظهور ترکیه نوین، دموکراسی و حزب عدالت و توسعه (۲۰۰۶) و هویت سیاسی اسلامی در ترکیه (۲۰۰۵) از جمله آثار او است.

۸۸۰۰ تومان

ISBN 978-964-185-062-2



9 789641 851622

